

Exeg.

7745

Exeg.

774 $\frac{fr}{2}$

Müller

Kritischer Versuch
über den
Ursprung und die geschichtliche Entwicklung
des
Pesach- und Mazzothfestes.

(Nach den pentateuchischen Quellen.)

Ein Beitrag zur hebräisch-jüdischen Archäologie

von

J. Müller.

Bonn,

Eduard Weber's Verlag.
(Julius Flittner.)

1883.

„Die ganze alttestamentliche Religion ist ein beständiger Kampf und Sieg des Gedankens über die Natur.“

Vatke.



Der hochwürdigen
theologischen Facultät
der Universität Utrecht

widmet diese Erstlingsarbeit
als Zeichen seiner Verehrung und
Dankbarkeit

der Verfasser.

Der Verfasser

theologischen Fakultät

der Universität Erlangen

an der theologischen Fakultät

als Nebenamt seiner Vorlesung und

Gründungs

der Fakultät

V o r w o r t.

Die nachfolgende Untersuchung war ursprünglich veranlasst durch eine im Jahre 1880/81 von der theologischen Facultät zu Strassburg gestellte Preisfrage. Von jener ersten Bearbeitung indessen hat der gegenwärtige Versuch kaum mehr als die allgemeinsten Resultate mit-herübergenommen. Nicht nur hat die seitdem neu erschienene einschlägige Literatur, so besonders die betreffenden Abschnitte in dem Kommentar zu den Büchern Exodus und Leviticus von Knobel-Dillmann im Rahmen der neuen Bearbeitung die entsprechende Verwertung gefunden, sondern der Verfasser war auch bestrebt, der ganzen Darstellung eine breitere und festere Grundlage zu geben, indem er hauptsächlich die in Betracht kommenden Quellenstücke einer sorgfältigeren und eingehenderen Detailkritik unterzog. Die Methode der Untersuchung wird sich durch sich selbst rechtfertigen. Dass sich der Verfasser weder auf die abenteuerlichen Auslegungskunststücke rabbinischer Schulgelehrsamkeit noch auf die in altfränkischen Lehrbüchern der hebräischen Archäologie vertretenen Ansichten einlassen konnte, versteht sich von selbst.

Das kritische Material aber wurde so vollständig als möglich zusammengetragen und gesichtet, jede wichtigere Vorarbeit dankbar benützt, ohne dem billigen Anspruch auf Selbständigkeit des Urteils zu entsagen. Dass die Beurteilung der Quellenverhältnisse nicht durchweg eine neue sein konnte, bedarf bei der überaus reichen und fruchtbaren Bearbeitung, welche das Gebiet der Pentateuchkritik seit Astruc's Tagen erfahren, keiner Entschul-

digung; indessen wurde auch hier stets der Weg selbstständiger Prüfung und ruhigen Entscheidens verfolgt. Man wird daher dem Verfasser keinesfalls ein kleinliches Haschen nach dem Ruhme, Nochnichtdagewesenes zu sagen, noch weniger aber ein knechtisches Nachsprechen bereits ausgesprochener Meinungen zum Vorwurf machen können.

Wer den Umfang der Frage kennt, deren Lösung hier versucht wird, den kann es nicht befremden, dass die kritischen Vorarbeiten vor der eigentlichen Darstellung überwiegen. So lange eben der Ertrag der pentateuchkritischen Bewegung selbst von Seiten unbefangener Forscher in Frage gestellt, wenn nicht in seinen ersten Grundlagen bestritten wird, bleibt es eine der schwierigsten, aber auch dankbarsten Aufgaben der Geschichtsforschung, aus einem so unsicheren und zweifelhaften Quellenmaterial den reinen Gewinn geschichtlicher Thatsachen zu erheben und zusammenzustellen.

Mag es nun auch noch zweifelhaft sein, ob über die kritischen Vorarbeiten hinaus eine pragmatische Darstellung der Gesamtgeschichte Israels möglich ist, so hat man sich doch überall, wo von einer Anerkennung kritischer Grundsätze die Rede ist, daran gewöhnt, bei der Beurteilung des Verlaufs der nationalen Entwicklung Israels auch der Pentateuchkritik eine Stimme zu geben; ihre grundlegende Bedeutung für den Entwurf einer Geschichte der hebräischen Literatur ist eine bekannte Thatsache; ihre Ergebnisse bringen notwendiger Weise eine bestimmte Stellung auch zu vielen Fragen der israelitischen Religions- und Cultgeschichte mit sich; die gottesdienstlichen Altertümer in Sonderheit verlangen eine neue, der fortgeschritteneren Erkenntniss der pentateuchischen Quellenverhältnisse entsprechende Behandlung. Einen kleinen Teil dieser in's Grosse gehenden Aufgabe sucht die folgende Untersuchung zu lösen. Der Verfasser betrachtet sich nur als „Handlanger“ und würde sich freuen, wenn es ihm, um mit Graf zu reden, einigermaßen gelungen ist, bauverständigen Meistern einige feste und brauchbare Bausteine zu dem langsam fortschreitenden Neubau der

VII

alttestamentlichen Wissenschaft zu liefern. Allen denen aber, welche ihn in seiner Arbeit auf das bereitwilligste unterstützten, namentlich den Verwaltungen der Universitätsbibliotheken zu Strassburg, Göttingen und Utrecht sagt er seinen wärmsten Dank.

Utrecht, im Mai 1883.

Der Verfasser.

1771
The first of the year 1771 was a very dry one, and the weather was very hot. The crops were very poor, and the people were very poor. The king was very angry, and he sent the army to the frontiers. The army was very small, and it was very weak. The king was very angry, and he sent the army to the frontiers. The army was very small, and it was very weak.

1772

1773

Einleitung.

So lange der überlieferungsmässige Glaube an die mosaische Abfassung und schriftstellerische Einheit der gesamten pentateuchischen Cultgesetzgebung unangefochten bestand, lag für den Erforscher des hebräischen Altertums kein Grund vor, die darin enthaltenen gesetzlichen Verordnungen über die Feier des Pesach- und Mazzothfestes als Material zu einer Geschichte dieser Feste zu verwerten. Das konnte erst geschehen, nachdem die alttestamentliche Forschung in dem grossen Gesetzbuch des Pentateuchs den Faden einer fortlaufenden literärgeschichtlichen Entwicklung entdeckt hatte, mit welcher die religionsgeschichtliche stufenweise fortschreitet. George, dessen Name, wenn auch weniger genannt, mit der Geschichte der Pentateuchfrage eng verknüpft ist, hat in seiner Abhandlung über die hebräischen Feste ¹⁾ zum ersten Male ein kritisches Verfahren in der Weise eingeschlagen, dass er die Ergebnisse seiner pentateuchkritischen Untersuchungen als Grundriss für den Aufbau einer Geschichte der hebräischen Feste verwertete. Aber da er das Deuteronomium als den ältesten Bestandteil der pentateuchischen Gesetzessammlung ansah und zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung machte, konnte es nicht fehlen, dass der ganze Bau, weil nach falschem Plan ausgeführt, schief ausfiel. Geraume Zeit nach ihm beschäftigte sich Hupfeld mit der Frage nach

1) George, die älteren jüdischen Feste; Berlin, 1835.

der Entstehung und ursprünglichen Gestalt der hebräischen Feste¹⁾. Er hat den erheblichsten Beitrag zur Lösung des Problems geliefert durch eine ebenso sorgfältige als scharfsinnige kritische Analyse der einschlägigen Elemente der Festgesetzgebung; die geschichtliche Entwicklung der Feste aber an der Hand des gesichteten Quellenmaterials zu verfolgen, lag nicht in seinem Plane. In neuester Zeit hat sich eigentlich nur Wellhausen²⁾ ausführlicher, aber doch nicht ausführlich genug über den Gegenstand der Frage geäußert. Ihm war es lediglich darum zu thun, die Richtigkeit seiner Aufstellungen über die Komposition des Hexateuchs an der Geschichte des Cultus im Allgemeinen und der Feste im Besonderen zu prüfen.

Allein jene für die gesamte Kulturgeschichte Israels grundlegenden Fragen nach der Entstehung und zeitlichen Folge der einzelnen Schichten des Pentateuchs sind noch keineswegs endgiltig erledigt. Gelang es auch der Kritik, im Allgemeinen Resultate zu erzielen, denen nur noch die Zähigkeit überkommener Vorurteile die Anerkennung verweigert, so bleibt doch, besonders was die chronologische Ordnung, die Bestimmung der relativen Ursprünglichkeit oder Abhängigkeit einzelner Schichten, was den Umfang und die Zahl der in der Gesetzessammlung verarbeiteten Quellenschriften und die Redactionsfrage anlangt, noch Vieles unklar und streitig. Nichtsdestoweniger muss jede Untersuchung im Gebiete der israelitischen Religions- und Cultgeschichte, soweit sie sich auf das pentateuchische Quellenmaterial erstreckt, — und das gilt auch von der folgenden Untersuchung —, notwendiger Weise mit den Ergebnissen der Pentateuchkritik rechnen und in diese selbst mit dem Vorbehalte selbständiger Prüfung eintreten. Es handelt sich sonach im Folgenden darum, die Elemente der

1) Hupfeld, *de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione ex legum Mosaicarum varietate eruenda*, in zwei Hallischen Osterprogrammen vom Jahr 1851.

2) Wellhausen, *Geschichte Israels I*, Berlin, 1878. p. 84 ff.

Cultgesetzgebung, auf die es ankommt, in Beziehung zu einander zu setzen und ihr gegenseitiges Verhältniss zu bestimmen; es gilt, den stufenweisen Fortschritt der Ueberlieferung zu beobachten und darnach den damit fortschreitenden Process der religiösen Entwicklung zu beschreiben, der sich an den religiösen Volksfesten wie an allen Aeusserungen und Formen des religiösen Lebens gleichmässig vollzieht. Die Darstellung muss vor allen Dingen eine genetische sein, in der Weise, dass sie den Faden des lebendigen Werdens, die Spuren einer organischen Entwicklung der Feste aufweist. Und das wird ihr nur in dem Masse gelingen, als sie es versteht, durch Vergleichung der einschlägigen Relationen nach Inhalt und Sprachfarbe, durch Ermittlung der chronologischen Folge der einzelnen Gesetzesteile, durch Verknüpfung zusammengehöriger oder gleichgearteter Elemente eine natürliche Continuität der Ueberlieferung herzustellen.

Ueber das Pesach- und Mazzothfest liegen, entsprechend der hohen Bedeutung, welche diese Feste für das hebräische Volkstum hatten, nicht wenige Relationen vor. Eine jede derselben muss, wenn von den andern verschieden, als ein besonderes Glied in einer Reihe von Entwicklungen betrachtet werden. Wo liegt nun die relativ ursprünglichere Ueberlieferung? Wo die spätere? Das Einfachere ist natürlich auch das Ursprünglichere. Die vergleichende Religionsgeschichte zeigt zur Genüge, dass der Cultus in seiner Ursprünglichkeit kein toter Schematismus, — keine Religion kommt tot auf die Welt, — sondern stets ein nach seinen Zwecken natürliches, nach seinen Formen freies, wenn auch unvollkommenes Leben ist. Aus dem lebendigen Schooss der Natur, aus der reichen Mannigfaltigkeit des Lebens wächst der Cultus heraus, erzeugen sich besonders die religiösen Feste. Ihnen eignet ursprünglich ein allgemein menschlicher und freiwüchsiger Zug; sie sind wie die Religion aller Völker auf der untersten Stufe der Entwicklung gleichsam spontane Aeusserungen der Volksseele; sie sind naive Versuche des unter dem Eindruck des übermächtigen Naturlebens stehenden Menschen,

der die Huld der Gottheit sich verpflichten will; sie sind als solche echt volkstümliche Feste.

Ob und wie weit diese allgemeinen Gesetze auch auf die Feste des alten Hebräertums und besonders auf das Pesach- und Mazzothfest anwendbar sind, wird die Untersuchung zeigen. Gelingt es ihr, in den vielen streitenden und sich selbst widersprechenden Verordnungen über diese Feste gleichsam noch verräterische Spuren einer früheren und frühesten Entwicklungsstufe derselben zu entdecken, und mit Hilfe einer vorsichtigen Combination das erste Glied der Entwicklung zu finden, den ursprünglichen Typus, die ursprüngliche Individualität dieser Feste wiederherzustellen, so ist damit schon ein wichtiges Kriterium für die Beurteilung des geschichtlichen Lebens gewonnen, das sich an diesen Festen darstellt.

A. Kritische Analyse der einschlägigen Gesetzesabschnitte.

I. Die Gesetzessammlung Exod. XII und XIII.

1. Die Pesachgesetze Cap. XII, V. 1—14, und V. 21—27.

Ausser den verschiedenen Relationen, in welchen das Pesach- und Mazzothfest Gegenstand rein gesetzlicher Bestimmungen sind, findet sich Exod. XII, 1 ff. auch ein historischer Abschnitt, der die Einsetzung der Feste in breiter Ausführlichkeit berichtet. Die Erzählung ist eingegliedert in den Zusammenhang der Auszugsgeschichte. Bevor Jahve das letzte Strafgericht an Aegypten vollzieht, lässt er durch den Mund des Moses die Verordnungen über die Feier des Pesach- und Mazzothfestes an Israel ergehen. In der Nacht des Festes sodann schlägt Jahve die Erstgeburt Aegyptens, während er die hebräische verschont. Pharao, dessen Trotz angesichts dieser schweren

Heimsuchung gebrochen ist, lässt Israel endlich ziehen. Das auswandernde Volk, zu fluchtähnlicher Eile gedrängt, muss den eingemachten Teig ungesäuert und ungebacken mitnehmen. In Sukkoth, wo die Auswandernden zunächst Rast machen, erfährt die Pesachverordnung eine kleine Ergänzung (c. XII, 43—49) und wird ein neues Mazzothgesetz erlassen. Bemerkenswert ist zugleich, dass c. XIII, 1 f. und 11—16 ein Gesetz über die Heiligung der Erstgeburt mit den Verordnungen über jene Feste in Zusammenhang gebracht wird.

Die Erzählung von der Tötung der aegyptischen Erstgeburt und den damit zusammenhängenden Auszug aus Aegypten ist überaus kurz und gedrängt (c. XII, 29—41, 51); um so mehr aber treten die Verordnungen über die Feier der Feste in den Vordergrund, den Gang der Geschichtserzählung störend und aufhaltend; c. XI, 4 ff. lesen wir die letzte Strafandrohung Jahve's an Aegypten. Der Erzähler der vorausgehenden Abschnitte war gewohnt, der Verkündigung des Strafgerichts die Ausführung auf dem Fusse folgen zu lassen. Hier aber unterbrechen die Pesach- und Mazzothverordnungen (c. XII, 1 ff.) ganz unerwartet den Zusammenhang der bisher ruhig fortschreitenden Erzählung und erst c. XII, 29 knüpft der Faden des geschichtlichen Berichtes wieder an den Inhalt von c. XI an. Dem Erzähler kam es ohne Zweifel in erster Hand auf eine möglichst vollständige Darstellung der Festgesetze an. So erklärt es sich auch, dass in dieser Gruppe von Gesetzen das Pesach, abgesehen von dem ergänzenden Nachtrag c. XII, 43—49 zweimal behandelt wird c. XII, 1—14 und 21—27 und zwar keineswegs in übereinstimmender Weise. Das Mazzothgesetz erscheint gleichsam in zwei wesentlich von einander verschiedenen Auflagen, von denen die eine (c. XII, 15—20) vor, die andere (c. XIII, 3—11) nach dem Auszug erscheint. Die Verordnung über die Heiligung der Erstgeburt ist in zwei Teile auseinandergerissen, von denen der eine c. XIII, 1 f., der andere 11—16 steht. Es ist auf den ersten Blick ersichtlich, dass diese Abschnitte keine einheitliche Komposition dar-

stellen können. Das haben schon Vater¹⁾ und de Wette²⁾ erkannt und Hupfeld³⁾ seinerseits hat das ganze Beobachtungsmaterial zusammengestellt, um die unpassende und widerspruchsvolle Stellung des Abschnittes c. XII, 1—28 im jetzigen Zusammenhang darzulegen.

Was zunächst die Pesachgesetzgebung des vorliegenden Abschnittes betrifft, so haben wir bereits angedeutet, dass die zwei getrennten Gesetzesstücke c. XII, 1—14 und c. XII, 21—27 nicht mit einander übereinstimmen. Am zehnten des ersten Monates, so lautet der Inhalt der ersten Verordnung, soll jeder Israelit für sich und seine Familie, oder wenn diese zu schwach, mit seinem nächsten Nachbar zusammen ein männliches, einjähriges, makellofes Schaf- oder Ziegenlamm auswählen und bis zum vierzehnten aufbewahren. Am Abend dieses Tages sodann (בֵּין הָעֶרְבִים)⁴⁾ soll er es schlachten, mit dem Blute des geschlachteten Tieres die beiden Pfosten und die Oberschwelle der Thüre bestreichen als Zeichen für Jahve, wenn er des Nachts vorbeiwandelt, die aegyptische Erstgeburt zu schlagen. Das Fleisch, dessen Zubereitung V. 8 und V. 9 verordnet wird, sollen sie in derselben Nacht mit ungesäuertem Backwerk und bitteren Kräutern essen; was übrig bleibt, am Morgen verbrennen. Die Mahlzeit sollen sie in reisefertigem Zustande halten, die Lenden gegürtet, die Füße beschuht, den Reiestab in der Hand.

Die Verordnung erhebt den Anspruch, von Jahve per-

1) Kommentar über d. Pentateuch II, p. 32.

2) Beiträge zur Einleitung in d. A. T. p. 196 ff.

3) De primit. fest. ap. Hebr. ratione, Part. I, p. 18 ff. Vgl. auch George, die älteren jüd. Feste, p. 88 ff.

4) Vgl. Deutr. XVI, 6 (Num. XXVIII, 4, XXIX, 39; Ex. XXX, 8; XVI, 12); über die sich widersprechenden Ansichten der Karäer und Rabbaniten in Betreff des בֵּין הָעֶרְבִים vgl. Ideler, Handbuch der Chronologie I, 483 ff. Der Ausdruck bezeichnet nicht die punktuelle Mitte zwischen zwei Zeiträumen, welche durch בֵּין auseinandergestossen werden (Hitzig, Ostern und Pfingsten, Sendschreiben an Ideler, I, p. 16), sondern „den ganzen zwischen den äussersten Grenzen liegenden Zeitraum“, Dillmann a. a. O. p. 104.

sönlich an Moses und Aaron übermittelt zu sein (V. 1). In dem andern Abschnitt c. XII, 21—27 fordert Moses das Volk durch die Aeltesten auf, das פסח zu schlachten — ohne dass eine Erklärung über die eigentliche Bedeutung dieses פסח vorausginge — und mit dem Blute der geschlachteten Tiere die Oberschwelle und die Pfosten der Thüre zu bestreichen.

Letzteren Abschnitt einfach als die Promulgation des göttlichen Willens zu erklären, dessen Inhalt Jahve c. XII, 1 ff. an Moses und Aaron persönlich kund thut, ist schon aus dem Grunde unzulässig, weil die Mehrheit der dort aufgeführten Bestimmungen hier ganz fehlen; vielmehr enthält dieser Abschnitt von den in c. XII, 1—14 gegebenen durchaus abweichende und wesentlich unterschiedene Bestimmungen (vgl. Wellhausen, Composition des Hexateuchs, in den Jahrb. f. d. Theol. 1876, p. 542; Dillmann, Kommentar zu Exodus und Leviticus, p. 100). Das Auswählen und Schlachten des Pesachlammes fallen hier nicht wie V. 3, 6 zeitlich auseinander¹⁾. Von besonderen Qualitäten, die das zu schlachtende Lamm nach V. 5 haben soll, von der Verwendung des Fleisches (V. 8—10) ist hier keine Rede. V. 22b ferner steht in deutlichem Widerspruch zu V. 4. Nicht minder beachtenswert ist die Bestimmung V. 22a: und nehmt ein Bund Ysop und taucht es in das Blutbecken u. s. f., eine Bestimmung, welche dieser Relation eigenthümlich ist. Dazu kommt schliesslich noch, dass sich hier die Gesetzgebung auf die Geschichte gründet (V. 27), während dem Pesachgesetz c. XII, 1—4 die geschichtliche Motivirung fremd ist.

Diese Beobachtungen drängen zur Annahme, dass der Abschnitt c. XII, 21—27 von c. XII, 1—14 ganz unabhängig besteht und eine Relation für sich selbst darstellt²⁾, wie sie ja auch äusserlich von jener dadurch sich unter-

1) משכו וקחו לכם צאן למשפחתיהם ושחטו הפסח: V. 21.

2) Dafür spricht auch der Umstand, dass sich V. 28 an c. XII, 1—20, nicht aber an die von Moses an die זקנים gegebene Verordnung V. 21—27 anschliesst.

scheidet, dass sie von Moses an die Aeltesten des Volkes übermittelt wird, während die erstere eine unmittelbare Offenbarung Jahve's an Moses, den Boten seines Wortes, darstellt.

Nichtsdestoweniger weist Nöldeke¹⁾ dieses Stück mit Knobel und Schrader wenigstens teilweise (V. 21—24) dem Verfasser des grösseren Gesetzesabschnittes (V. 1—20) zu; weiter noch geht Graf²⁾, wenn er V. 1—28 als von ein und demselben Verfasser herrührend zusammenfasst. Beide stimmen darin überein, dass das Gesetzesstück V. 21—28, beziehungsweise V. 21—24 ein Element der sog. priesterlichen Schrift sei. Wenn man nun auch von den zwischen den beiden Relationen bestehenden Unzuträglichkeiten absieht, so ist es doch unerfindlich, was der Gesetzgeber des Abschnittes V. 1—20 mit einem solchen Zusatz bezwecken konnte. Ein neuerer Beurteiler der complicirten Quellenverhältnisse³⁾ dieser Kapitel sucht gegenüber Nöldeke den Nachweis zu führen, dass der Verfasser des Pesachgesetzes V. 1—14 den Abschnitt V. 21—24 als Vorlage benützt und darnach gearbeitet, die darin enthaltenen gesetzlichen Bestimmungen specialisirt und erweitert habe. „Wer den Character der Grundschrift kennt, wer sich davon überzeugt hat, dass sie das Gesetzliche mit aller Breite ausführt, wird wohl zugeben müssen, dass der präzise Gesetzesspruch (V. 21) ihr nicht angehören kann; es ergibt sich vielmehr, dass die Grundschrift nach diesem Vers gearbeitet, ja dass sie ihn erweitert und kommentirt hat. V. 21 befiehlt ganz allgemein: Nehmt euch Schafe! Dies specialisirt die Grundschrift: ein jeder nehme sich ein Lamm! Ein ausführliches Gesetz muss alle Eventualitäten berücksichtigen; daher die ausführlichen Bestimmungen in den Versen 4 und 5.“ Aus einer solchen Ueberarbeitung dieses Abschnittes durch

1) Untersuchungen zur Kritik des A. T. p. 40 ff.

2) Die geschichtlichen Bücher des A. T. p. 34.

3) G. Klein, die Totaphot, nach Bibel und Tradition, in den Jahrb. f. prot. Th. VII. Jahrg. p. 666 ff.

die Grundschrift will dieser Beurteiler auch den offenbaren Widerspruch zwischen dem V. 4 und V. 22b erklären¹⁾.

Allein es muss sich erst zeigen, ob jenes Pesachgesetz V. 1—14 selbst ein schriftstellerisches Ganzes einheitlicher Conception ist, bevor die Frage nach dem schriftstellerischen Verhältniss beider Gesetzgebungen zu einander entschieden werden kann. Zweifelhaft muss es jedenfalls erscheinen, ob der Verfasser der priesterlichen Schrift den V. 21 in dem Sinne von V. 3 und V. 4 erweitert und specialisirt hätte. Fest steht vorläufig nur soviel, dass das Pesachgesetz dieses Abschnittes viel einfacher ist als das vorausgehende V. 1—14 und neben diesem als eine unabhängige und selbständige Tradition besteht. Ob aber dieses kurze und bündige Gesetz eine in sich vollständige Pesachverordnung darstellt, ist eine andere Frage. Kayser²⁾ hält dafür, dass das Stück in seinem gegenwärtigen Umfang die trümmerhaften Reste einer älteren Pesachverordnung repräsentire, welche dem umfassenderen Gesetz der Grundschrift teilweise habe weichen müssen; „die Zusammenberufung der Aeltesten durch Mose und das Passahgebot V. 21 ff. setzen ihrerseits eine Eröffnung Gottes an Mose voraus; wie das zu schlachtende Lamm schlechthin **הפסח** nur dann genannt werden konnte, wenn eine Erklärung hierüber vorherging. Ein Bruchstück dieser Verkündigung Gottes und die vermisste Erklärung über das **פסח**, achte ich, ist im Vers 11—13 erhalten: „Und also sollt ihr es essen: eure Lenden begürtet, eure Schuhe an den Füßen und euren Stab in der Hand, und sollt es essen in Eilfertigkeit; es ist das Passah Jehovah's. Und ich gehe durch das Land Aegypten in dieser Nacht und schlage alles Erstgeborne vom Menschen bis zum

1) a. a. O. p. 668: „die Grundschrift kann von diesem Hausarrest keinen Gebrauch machen; im Gegenteil, ihr ist diese Nacht eine **ליל משמרים** V. 42; sie muss also das Verbot des **לֹא תֵצֵא** entweder ganz beseitigen oder ihm eine ganz andere Färbung geben. Und letzteres nehmen wir in der That bei ihr wahr.“

2) Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels, p. 45 f.

Vieh; und an allen Göttern Aegyptens übe ich Gericht, ich Jehovah. Und das Blut soll euch zum Zeichen sein an den Häusern, woselbst ihr seid; und wo ich sehe das Blut, so werde ich an euch vorübergehen ופסחתי und soll nicht unter euch sein ein Schlag für den Schlächter, wenn ich das Land Aegypten schlage.“ Die Worte passen durchaus in die historische Situation, wie sie aus dem Jehovisten bekannt ist; man denke nur an die Eile, mit welcher nach ihm das Volk weggezogen ist, und die Etymologie von פסח spricht ebenso für diesen Verfasser.“ Allein obgleich nicht zu leugnen ist, dass eine gewisse Geistesverwandtschaft zwischen V. 11—13 und V. 23 besteht, so verbieten doch schon schwerwiegende sprachliche Bedenken, dieses Fragment für einen originalen Bestandteil der in dem Stücke V. 21—27 erhaltenen Tradition zu erklären. Vgl. בארץ מצרים V. 23 gegen את-מצרים V. 12 und V. 13; der Ausdruck עשה שפטים V. 12 gehört einer sehr späten Zeit an (vgl. Num. XXXIII, 4. ומקרים מקברים את אשר הכה יהוה בהם כל-בכור ובאלהיהם עשה יהוה שפטים) und das משהיה bedeutet in V. 23 eine Person im Gefolge Jahve's, in V. 13 einen abstrakten Begriff (der משהיה ist hier seines Amtes durch die Forderung höher entwickelter religiöser Vorstellungen entsetzt; Jahve schlägt die ägyptische Erstgeburt selbst). Bemerkenswert ist auch, dass in der einen Tradition allgemein von einem נגף הכה כל-בכור בארץ (V. 23), in der andern von einem מצרים die Rede ist. Wenn Kayser weiter geltend macht, dass das V. 11 vorgeschriebene Ritual in die historische Situation passt, welche der Verfasser von V. 21—27 anderwärts voraussetzt, so ist darauf zu erwidern, dass die ängstliche Eile (V. 34 und V. 39) nach diesem Erzähler „nicht als Ritus befohlen, sondern geschichtlich veranlasst“ ist (Wellhausen, Jahrb. f. d. Theol. 1876 p. 542). Ausserdem folgt aus Dtr. XVI, 3, dass die ängstliche Eile des Auszugs nichts mit dem Pesachfest, wohl aber mit dem Feste der Mazzoth zu thun hat.

Nach allem dem scheint es nicht thunlich, die Verse 11—13 als Bruchstücke des Pesachgesetzes V. 21—27 aus

dem gegenwärtigen Textzusammenhang auszuschneiden; und wenn Kayser (a. a. O. p. 45) sagt, dass durch die Ausscheidung dieser Verse der natürliche Zusammenhang zwischen V. 10 und V. 14 wieder hergestellt werde, so hat er vollständig übersehen, dass V. 14 (היום הזה) zu der ganzen Darstellung V. 1—13 in flagrantem Widerspruch steht; vielmehr würde eine solche Ausscheidung verschulden, dass V. 7, welcher mit V. 12 und V. 13 eng zusammengehört, völlig isolirt und unverständlich würde.

Allein indem wir diesen Versuch einer Reconstruction der Pesachverordnung V. 21—27 verneinen, ist noch nicht die Frage nach der Vollständigkeit derselben bejaht. Das ist überhaupt eine Frage, die sich wohl aufwerfen, schwerlich aber beantworten lässt¹⁾. Die unvermittelte Einführung des הפסח (V. 21) lässt allerdings auf den fragmentarischen Character des Abschnittes schliessen. Dazu kommt noch die Beobachtung, dass der Anfang von V. 21 und der Schluss des V. 27 nicht genau zusammenstimmen und es wohl möglich ist, dass die zweite Hälfte dieser Gesetzgebung, der paränetische Teil, erst nachträglich mit V. 21—23 zusammengearbeitet wurde. Was die Herkunft dieses Stückes betrifft, so weisen linguistische Merkmale und Eigentümlichkeit des Stils auf den Verfasser von c. XIII, 3—16. Vgl. c. XII, 26 mit c. XIII, 8, 14; ferner c. XII, 325 mit c. XIII, 5 (עברה), c. XII, 24 mit c. XIII, 10. Die jetzige Ordnung rührt jedenfalls von einem Sammler her, welcher verschiedenen Quellenberichten zu gleicher Zeit gerecht werden wollte; der Verfasser von c. XII, 1—20 wenigstens konnte keinesfalls seiner eigenen Gesetzgebung V. 1—14 eine zweite folgen lassen, die nicht nur wegen der Ausführlichkeit der ersteren als überflüssig und zwecklos erscheinen musste, sondern auch neben wirklichen Berührungen unleugbare Widersprüche zu jener enthielt; er hätte sie entweder nach seiner eigenen Bearbeitung modificiren oder aber ganz aufgeben müssen. Ist demnach die jetzige Ordnung und Gruppierung der Gesetze auf

1) Vgl. Dillmann, a. a. O. p. 100.

einen Sammler zurückzuführen, so konnte es auch geschehen, dass dieser, nachdem er V. 1—14 ein ausführliches Pesachgesetz gegeben, seine zweite Vorlage, die doch nur eine einfachere Parallele zu der ersteren bildete, in etwas freierer Weise benützte und den gekürzten, aber gegenüber V. 1—14 doch noch in seiner Eigenart und elementaren Einfachheit erhaltenen Bericht unter der künstlich gemachten Aufschrift (V. 21), als Promulgation der Verkündigung V. 1—14 an die Aeltesten des Volkes, jener ersten Darstellung durch eine rein mechanische Verbindung anschloss.

Wie steht es nun aber mit dem um Vieles ausführlicheren Pesachgesetze c. XII, 1—14? Schon oben wurde darauf hingewiesen, dass der ganze Abschnitt c. XII. 1—28 den ruhigen Gang der geschichtlichen Erzählung gewaltsam unterbricht. Der Faden des Berichtes c. XI, 4—7 wird durch c. XII zerschnitten, so dass die andere Hälfte erst wieder von c. XII, 29 anhebt. C. XI, 4 ff. verkündigt Moses, dass Jahve הַלַּיְלָה כְּהַצֵּת ausgehen werde, um das letzte und schwerste Strafgericht an Aegypten zu vollziehen. Dass damit nur die nächstfolgende Nacht gemeint ist, unterliegt keinem Zweifel. C. XII hingegen nimmt auf die c. XI, 4 ff. vorausgesetzte Zeit nicht im mindesten Rücksicht (vgl. V. 3 und V. 6). Jahve verkündet nach dieser Tradition erst noch einmal an Moses, dass er die Erstgeburt Aegyptens schlagen wolle (V. 12) und gebietet, dass jeder Israelit am zehnten des Monats ein opferfähiges Lamm auswähle und bis zum vierzehnten aufbewahre (vgl. George, a. a. O. p. 88 ff.); die chronologische Ordnung und der pragmatische Zusammenhang der Erzählungsstücke C. XI, 4 ff. und XII, 29 ff. ist durch die eingesprengten Gesetzesabschnitte zerrissen, diese selbst aber sind eine nach vorn und hinten verbindungslose Masse gesetzlicher Bestimmungen geworden.

Es ist ein wohlfeiler Kunstgriff der Harmonistik, wenn Bachmann ¹⁾ einwendet, der Verfasser hätte zwar die chro-

1) Bachmann, die Festgesetze des Pentateuchs, Berlin, 1858.

nologische Folge ganz gut einhalten können, aber weil er kein dürres, protokollarisch genaues Tagebuch, sondern lebendige, in sich selbst zusammenhängende Bilder entwerfen wollte, habe er sowohl die neun ersten Plagen in der schriftstellerischen Darstellung nicht von einander gerissen als auch in c. XII lieber um einige Tage zurückgegriffen, um alle das Pesach betreffenden Verordnungen in einer Gruppe zu vereinigen. Diese Auskunft Bachmanns ist ebenso willkürlich als die Uebersetzung alter Exegeten, welche das *וַיֹּאמֶר* zu Anfang des Kapitels mit „dixerat“ wiedergeben; sie gründet sich vor allen Dingen auf die Voraussetzung der schriftstellerischen Einheit des vorliegenden Abschnittes. Nichts lässt sich aber mit grösserer Sicherheit erweisen, als dass diese Pesachverordnung kein einheitliches Gewebe darstellt, sondern aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt ist. Es kommt also zunächst darauf an, eine reinliche Scheidung der in diesem Abschnitte verarbeiteten Quellenteile durchzuführen.

Das ganze Pesachgesetz V. 1—14 will als eine noch vor dem Auszug gegebene Verordnung Jahve's gelten und einige der darin aufgeführten gesetzlichen Bestimmungen haben auch das Ansehen, als ob sie in Voraussicht auf die Thatsache des Auszugs, ja zum Zweck des Auszugs selbst gegeben worden wären (V. 11). Das ausziehende Israel soll Mann für Mann ein Pesachlamm schlachten, mit dem Blut des geschlachteten Tieres die Thüren der Häuser bestreichen zum Zeichen für den nachts vorbeiwandelnden Jahve. Diese Bestimmung in Sonderheit, derzufolge die Feier des Pesach als reale Bedingung für die Verschonung der israelitischen Erstgeburt erscheint, tritt hervor. Auf das Essen des Pesachfleisches kann es hier nicht so sehr ankommen als auf jenen V. 7 vorgeschriebenen und V. 12 und V. 13 motivirten Ritus, von dessen Vollzug die Verschonung der israelitischen Erstgeburt abhängig gemacht wird. Die Feier des Pesach entspricht zufolge dieser Darstellung dem V. 13 angegebenen Zwecke; das mit dieser Feier verknüpfte Ritual (V. 7) ist eben nur das Mittel zur Erreichung jenes Zweckes (V. 13). So

bilden die Verse 7, 11, 12, 13 Bruchstücke einer eigenartigen Ueberlieferung, welche in etwas veränderter Gestalt auch c. XII, 21—23 begegnet; sie heben sich von den übrigen Bestandteilen des Abschnittes dadurch ab, dass sie eine lediglich auf die Nacht des Auszugs berechnete Pesachverordnung darstellen; sie bleiben in der einmal vorausgesetzten historischen Situation (vgl. בִּלְיָלָהּ הַזֶּה V. 12; c. XI, 4 ff.), im strikten Gegensatz zu den Versen 3 und 6; sie dramatisiren die erste Feier des Pesach, stellen sie dar als ein wesentliches Moment der Auszugsgeschichte, als ein Stück der Nationalgeschichte von folgenreicher Wichtigkeit. Ein solches Fest konnte, wenn es überhaupt gefeiert wurde, nur einmal gefeiert werden und das betreffende Festritual hatte nur einmal Sinn und Bedeutung.

Der grössere Teil des Gesetzes aber (V. 1—6. V. 8—10, V. 14) enthält Verordnungen, welche auf die von dem Gesetzgeber in den Versen 7, 11, 12, 13 vorausgesetzten Zeitverhältnisse keinen Bezug nehmen (Vgl. V. 3 u. V. 6), Verordnungen über die Auswahl eines opferfähigen Pesachlammes und über die rituelle Zubereitung und das Essen des Opferfleisches. Während in jener lediglich auf die Pesachnacht berechneten Verordnung alles auf das Bestreichen der Thürpfosten mit dem Blute des geschlachteten Tieres ankam, legt der Gesetzgeber hier den Ton teils auf die passende Auswahl des Pesachtieres (V. 3—6), teils auf die Zubereitung der Opfermahlzeit (V. 8—10). Während jenes in dem Fragment V. 7, 11, 12 u. 13 befohlene Pesach in der vorgeschriebenen Form nur eine einmalige Feier erlaubt, sofern eben das betreffende Festritual einem bestimmten, nie wiederkehrenden Zwecke (V. 13) dienstbar ist, enthält der übrige Teil des Gesetzesabschnittes Verordnungen allgemeinerer Art, welche recht wohl einem alljährlich wiederkehrenden Feste gelten können¹⁾.

Es steht demnach fest, dass sich hier zwei verschie-

1) Vgl. Kuenen, in der Theologisch Tydschrift, 1869: de eerste dag van het feest der ongezuurde brooden etc. p. 277.

denartige Gesetzesüberlieferungen durchkreuzen, welche auch in der gegenwärtigen Zusammenarbeit ihre ursprüngliche Selbständigkeit und Besonderheit nicht verleugnen¹⁾; es sind zwei Versionen einer Pesachverordnung, welche beide den Anspruch erheben, das erste und ursprüngliche Pesachgesetz darzustellen, von denen aber nur die eine der geschichtlichen Situation und den vorausgesetzten Zeitverhältnissen gerecht wird, die andere allgemein gültige Festbestimmungen enthält. Aber auch wenn man das in den Versen 7, 11, 12, 13 erhaltene Fragment ausscheidet, bleibt nichts weniger als eine in sich einheitliche und geschlossene Gesetzgebung übrig. Es handelt sich zunächst um die kalendarische Bestimmung in V. 2. Es springt in die Augen, dass dieser Vers in dem gegenwärtigen Textzusammenhang abgerissen und haltlos dasteht (vgl. George, a. a. O. p. 91). Eine grammatische Verbindung wird nur möglich durch unmittelbaren Anschluss des V. 3 an V. 1 (vgl. die stereotype Einleitungsformel Lev. IV, 1, 2; XII, 1, 2; XVIII, 1, 2; XX, 1, 2; Num. V, 1, 2; VI, 1, 2, XV, 1, 2 u. a. St.). Das לַכֶּם in V. 2 kann sich auch nicht auf die in V. 1 namhaft gemachten Führer des Volkes allein beziehen, sondern der Gesetzgeber wendet sich damit an die Gesamtheit des Volkes, von der erst V. 3 die Rede ist. V. 2 ist sonach wahrscheinlich ein späterer Einsatz und dem ursprünglichen Zusammenhang der Gesetzgebung fremd.

Nicht anders steht es mit V. 14, welcher dieses Pesachgesetz abschliesst: "וַיְהִי הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכְרוֹן"; im Vorausgehenden war nur von einer Nacht der Pesachfeier gesprochen worden; der Ausdruck הַיּוֹם הַזֶּה aber, welcher V. 17, 41, 51, c. XIII, 3 wiederkehrt, wird in

1) Der innere Widerspruch dieser beiden Ueberlieferungen tritt am deutlichsten in der Forderung des V. 14 hervor, das Pesachfest als ein Fest der Erinnerung in alle Zukunft zu feiern, während doch nach der Darstellung des Fragmentes in den Versen 7, 11, 12, 13 noch nichts von dem geschehen ist, dessen Erinnerung durch eine solche Festfeier lebendig erhalten werden soll; vgl. Hupfeld, a. a. O. p. 18.

diesen Stellen durchgängig von dem auf die Pesachnacht folgenden ersten Tag des Mazzothfestes gebraucht und gehört auch wohl irgendwo in den Zusammenhang der Mazzothgesetzgebung; mit unserer Relation (V. 6) ist er unvereinbar (vgl. Hupfeld, a. a. O. p. 17).

Wenn demnach der vorliegende Gesetzesabschnitt kein Ganzes einheitlicher Conception, sondern das Ergebniss einer Zusammenarbeit verschiedener und ungleichartiger Bestandteile darstellt, so widerlegen sich die apologetischen Einwürfe der geschichtlichen Authentie dieses Abschnittes von selbst; es sind unglückliche Versuche, die von anderen Relationen wesentlich abweichenden Bestimmungen, die eigenartigen rituellen Vorschriften dieses Pesachgesetzes aus der Einzigartigkeit einer solchen Feier in Aegypten zu erklären. So z. B. Bähr: „Es muss unterschieden werden zwischen der Feier, wie sie zum ersten Male in Aegypten gehalten wurde und der späteren Sitte. Die Verhältnisse in Aegypten brachten allerlei Bestimmungen mit sich, die späterhin, als Israel nicht mehr unter fremden Völkern lebte und der Cultus vollständig regulirt war, wegfielen.“ Bähr sucht offenbar die häusliche Feier des hier verordneten Pesach gegenüber der deuteronomischen Forderung, die Feste im Centralheiligtum zu Jerusalem zu feiern, durch die geschichtliche Situation zu rechtfertigen, in welche die Darstellung in c. XII die erste Feier des Festes verlegt. Allein diese Auskunft verschlägt um so weniger, als die Feier, welche c. XII, 1—14 geboten wird, geradezu eine geschichtliche Unmöglichkeit ist (vgl. Hupfeld, a. a. O. p. 18). In der einen Nacht, in welcher alle ägyptischen Erstgeburtenssterben, wird Moses zu Pharao gerufen und zum Abzug mit seinem Volk gedrängt. Die Ausziehenden, 600000 Mann mit Weibern, Kindern und Heerden, müssen vor den nachdrängenden Aegyptern geradezu fliehen. Der Auszug vollzieht sich in solcher Hast und Aufregung, dass die Auswandernden den Brodteig ungesäuert in ihren

1) Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, II, p. 613.

Backschüsseln mitnehmen müssen. Und in dieser selben Nacht feiern diese 600000 Mann ein grosses Fest! Unmöglich, nicht als ob die kurze Spanne Zeit die Bereitschaft zu dem Feste nicht zugelassen hätte, vielmehr beschäftigte diese Zeit des Dranges und der Erwartung Hände und Herzen schon so sehr, dass nicht im entferntesten daran zu denken ist, mitten im Drange der Ereignisse, an welche sich das Schicksal eines Volkes knüpft, sei ein so allgemeines, Familien und Nachbarn vereinigendes Fest gefeiert worden, ein Fest, das obendrein noch ein ungewöhnliches Ritual repräsentirt.

Diese Geschichtsdarstellung hat etwas Wunderhaftes und Legendarisches an sich; und es war nicht die Genauigkeit und Ausführlichkeit der gesetzlichen Bestimmungen dieses Abschnittes allein, sondern auch jener eigentümliche Pragmatismus, was die neuere Kritik veranlasste, dieses Pesachgesetz der priesterlichen Schichte der Gesetzgebung zuzuweisen. Man will darin den letzten Ausläufer der priesterlichen Pesachgesetzgebung erkennen. Schon George hatte mit Berufung auf jene kalendarische Bestimmung¹⁾ in V. 2 die Vermutung der nachexilischen Abfassung dieses Gesetzes ausgesprochen und Graf²⁾ hat

1) a. a. O. p. 91: „Nach dem Exile fiel das Paschafest in die Mitte des bürgerlichen Jahres; aber da gerade die Feste besonders nach dem kirchlichen Jahre gerechnet wurden, so sagte man immer von demselben, dass es im ersten Monat gefeiert würde. Dieser Anfang des kirchlichen Jahres scheint nun in diesem Verse als Gesetz fixirt zu sein. Früher nämlich war es gar nicht nötig, diesen Monat als den ersten darzustellen; erst als nach dem Exile das bürgerliche Jahr einen andern Anfang erhielt, schien es gut, den kirchlichen Anfang von dem andern zu sondern und genauer zu bestimmen.“

2) a. a. O. p. 36 ff.: Dieses Gesetz stellt den Brauch dar, wie er sich im Exile durch die Umstände hatte umgestalten müssen. Von einem Heiligtum und einem opfernden Priester ist hier keine Rede; die im fremden Lande zerstreuten Juden konnten nur jeder in seinem Hause eine Art Opfermahlzeit veranstalten; ein Lamm musste genügen statt der Rinder, welche mit den Schafen und Ziegen die Grundbesitzer in Palästina einst hatten darbrin-

durch allerdings überraschende Combinationen den Beweis zu führen gesucht, dass die hier gegebenen Bestimmungen spätere, in der Folgezeit nach dem Exile beibehaltene Bräuche darstellen und seine Aufstellungen sind neuerdings wieder von einem jüdischen Gelehrten¹⁾ vertreten worden. Nun ist allerdings nicht abzustreiten, dass die rituellen Bestimmungen dieses Abschnittes über die der deuteronomischen Relation (c. XVI) entweder hinausgehen oder aber diesen zuwiderlaufen. Das Opfermaterial soll nicht aus Rindern, Schafen oder Ziegen überhaupt bestehen (Dtr. XVI, 2), sondern aus einjährigen, fehllosen, männlichen Ziegen oder Schafälammern (V. 5); nicht das Centralheiligtum zu Jerusalem, die Metropole des Cultus, gilt als Stätte für Opfer und Opfermahlzeit (Dtr. XVI, 6), sondern der häusliche Heerd (V. 3 f.); nicht gekocht soll das Fleisch des Passahlammes gegessen werden (Dtr. XVI, 7), sondern gebraten (V. 8, 9). Gerade die letztgenannte Bestimmung scheint die einschlägige deuteronomische Gesetzgebung voraussetzen. Dtr. XVI, 7a heisst es einfach: "וּבִשְׁלָה וְאָכְלָה"; in V. 8 und V. 9 unseres Abschnittes liegt wahrscheinlich eine spätere Correctur²⁾ der deuteronomischen Bestim-

gen können — — das Passahlamm war ein Ersatz für das durch die Zerstörung des Tempels weggefallene Opfer — — die Thürpfosten der Häuser, worin es gegessen wurde, mussten mit Blut bestrichen werden, wie man sonst den Opferaltar mit dem Blute der Opfertiere besprenkte — — es wurde gebraten und nicht gekocht, um es damit dem Brandopfer einigermaßen näher zu bringen.“

1) S. Maybaum: Die Entwicklung des altisraelitischen Priesterthums, Breslau, 1880. Vgl. p. 79 ff.

2) Vgl. Hupfeld a. a. O. II, p. 21. Mit aller Bestimmtheit lässt sich übrigens diese Behauptung nicht hinstellen. In Ex. c. XII, 9 ist dem Verbum בָּשַׁל das erklärende בְּמֵיִם beigefügt und in II. Chron. XXXV, 13 der Ausdruck בָּשַׁל בְּאֵשׁ für die Zubereitung des Pesach gebraucht. Es wäre sonach wohl möglich, dass das Verbum weder braten noch kochen, sondern überhaupt gar oder reif machen bedeutet (vgl. Riehm: Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, p. 51). Sollte dann die Art und

ואכלו את־הבשר בלילה הזה עלי אש: אל־תכלו ממנו נא ובשל מבשל במים:

Dazu kommt noch, dass sich in sprachlicher Beziehung deutliche Berührungen mit dem Stile der priesterlichen Schrift wahrnehmen lassen. Es finden sich hier jene in den mittleren Büchern des Pentateuchs häufigen Formeln: *הקה עלם לדת־יכם*, V. 14; vgl. Lev. III, 17; XXIII, 14, 21, 31; Ex. XXVII, 21; XXX, 21; Lev. VII, 36; X, 9; XXVII, 7; Num. X, 8; XV, 15; XVIII, 23 u. a. St. (vgl. Graf a. a. O. p. 92); ferner *מכסס* und *כסס* V. 4, *קהל עדת־ישראל* V. 6 (vgl. Dillmann a. a. O. p. 98).

Diese Ergebnisse sprechen allerdings dafür, dass der Abschnitt c. XII, 1—14 ein Bestandteil der priesterlichen Gesetzgebung ist. Eine Frage aber bleibt bei dieser Annahme offen, die nicht übergangen werden darf. Die priesterliche Gesetzgebung nämlich will ihrer ganzen Anlage nach eine „Stiftshüttengesetzgebung“ sein. Sie kann so wenig von der gesetzlichen Einheit des Cultus absehen, dass sie selbst dem in der Wüste wandernden Volke in der Fiktion der Stiftshütte einen einheitlichen Gottesdienst vindicirt und durch diese nachträgliche Correctur der Geschichte das wirkliche Vorhandensein eines einheitlich concentrirten Jahvedienstes bis in die Anfangszeiten der nationalen Entwicklung Israels zurückdatirt. Um so auffallender muss es erscheinen, dass unsere Relation, wenn ein Bestandteil der priesterlichen Gesetzgebung, aus dem Zusammenhang der Stiftshüttengesetzgebung herausgehoben ist und die

Weise der Zubereitung näher bezeichnet werden, so träte je nach Umständen *במים* oder *באש* hinzu. Indessen die Stelle I Sam. II, 13 (*כבשל הבשר*), wo nach dem Zusammenhang nur von dem Kochen des Fleisches die Rede sein kann (V. 14 f.), verbürgt den Sprachgebrauch von *בשל* = kochen. (Vgl. Num. XI, 8 (*או דכו במדכה ובשלו*); II. Reg. IV, 38). Die Grundbedeutung von *בשל* ist wahrscheinlich „abschälen, losschälen“ und dieser Grundbedeutung steht die abgeleitete Bedeutung „kochen“ näher als „braten.“

Grundvoraussetzung der gesetzlichen Einheit des Cultus geradezu verleugnet. Wellhausen¹⁾ erklärt die exceptionelle Stellung der Relation aus dem eigentümlichen Pragmatismus, welcher dem Gesetzgeber nicht erlaubte, Verordnungen über eine vor die Erbauung der Stiftshütte fallende Festfeier in den allgemeinen Rahmen seiner Gesetzgebung aufzunehmen, weil eben die Entstehung und ursprünglichste Feier des Festes zur Darstellung kommen sollte, und glaubt, die Schwierigkeit, dass nun beim Passah von dem sonst unentbehrlichen Heiligtum abstrahirt werden muss, sei durch möglichstes Abstreifen des Opfercharacters umgangen worden²⁾.

Die priesterliche Gesetzgebung wäre also hier aus sich selbst herausgetreten, um mit sich selbst in unlösbaren Widerspruch zu geraten und hätte einer plumpen Geschichtsfälschung zu Liebe die fundamentalen Voraussetzungen, von denen sie bei ihrer anderweitigen gesetzgeberischen Arbeit sich leiten liess, aufgegeben.

Nach unserem Ermessen liegen die Dinge hier ganz anders. Man darf bei der Beantwortung dieser Frage nie ausser Acht lassen, dass der vorliegende Abschnitt, wie die kritische Analyse des Inhaltes gezeigt hat, das Ergebniss einer Zusammenarbeitung verschiedener und verschiedenartiger Elemente der Gesetzgebung ist. Dieses Pesachgesetz ist nicht aus einer Feder geflossen: es wäre wenigstens im höchsten Grade verwunderlich, wie ein Gesetzgeber dazu kommen sollte, widerstrebende und ungleichartige Gesetzesteile in solcher Weise zusammen zu kuppeln; vielmehr gibt sich in diesem sonderbaren Inein-

1) Geschichte Israels, I, p. 105.

2) Maybaum (a. a. O. p. 99), welcher im Anschluss an Graf die Ansicht vertritt, dass unsere Relation ein Bild der Pesachfeier unter den im Exil lebenden Juden gibt, beantwortet die obige Frage dahin, dass die im Exil entstandene Modification der Festfeier, wenn sie als eine mosaische Einrichtung gelten wollte, auf die Zeit von der Erbauung der Stiftshütte zurückgeführt und als eine aus einer bestimmten Veranlassung bereits in Aegypten entstandene dargestellt werden musste.

ander von gesetzlichen Bestimmungen noch deutlich das Geschiebe verschiedener Schichten der Ueberlieferung zu erkennen. Das ist nun entscheidend für unsere Auffassung der Sache. Oben hat sich uns ergeben, dass sich in dem vorliegenden Abschnitte besonders zwei Gesetzesüberlieferungen durchkreuzen, ein lediglich auf die Nacht des Auszugs berechnetes und ein in allgemein gültiger Form abgefasstes Gesetz. Was nun zunächst die in den Bruchstücken V. 7. 11, 12, 13 erhaltene Pesachverordnung betrifft, so wird man dieselbe kaum als eine von der priesterlichen Gesetzgebung künstlich gemachte Construction betrachten dürfen; die kürzere Parallele V. 21—23, welche sich nur durch grössere Einfachheit des Inhaltes und durch teilweise verschiedene Formulirung von jenem Fragmente unterscheidet, gehört nach der obigen Darlegung einer selbständigen, von V. 1—14 unabhängigen Pesachverordnung an. Jenes in den Versen 7, 11, 12, 13 erhaltene Fragment aber ist weiter nichts als eine vermehrte und verbesserte Auflage von V. 22 u. V. 23; die Sprachfarbe ist hier eine andere wie dort, der Inhalt derselbe, nur dass in der zweiten Darstellung die Scenerie der ersten Pesachfeier noch weiter ausgemalt ist (V. 11). Grundlage dieser Ueberlieferung sind jedenfalls die zerstreuten Notizen V. 29, V. 34 u. V. 39, welche von der Tötung der ägyptischen Erstgeburt und dem fluchtähnlichen Auszug der Israeliten berichteten, und wohl auch andere volkstümliche Einnerungen, welche bei der bewegten Zeit des Auszugs aus Aegypten wohl mit Vorliebe verweilten. Die Ueberlieferung selbst muss sich verhältnissmässig frühe gebildet haben. Ein einigermaßen sicheres Indicium für die Bestimmung ihres Alters haben wir noch in Dtr. XVI, 3. Der Deuteronomiker nämlich, welcher an der betreffenden Stelle das Mazzothfest als ein Fest der Erinnerung an den Auszug aus Aegypten darstellt, nimmt dort offenbar Bezug auf den Inhalt von V. 11 unseres Abschnittes, wie ja auch in diesen beiden Stellen das sonst ungebräuchliche und nur noch Jes. LII, 2 sich findende בִּהְפֹּזֵן steht. So sind in unserer Relation noch die zarten Fäden der

unbewusst dichtenden und ausschmückenden Volkssage zu erkennen, welche grosse nationale Ereignisse wie den Auszug aus Aegypten, mit welchem ja für Altisrael der Frühling des nationalen Lebens begann, unwillkürlich mit ihrem schönen Schmucke umspinnt; sie hat diese erste Pesachfeier frei aus sich heraus und mit ihren eigenen Mitteln geschaffen; sie hat diese ursprüngliche Festfeier mit seltsamem, phantastischem Beiwerk ausgestattet und gleichsam in ein Drama umgesetzt: sie lässt den Jahve wie einen deus ex machina auf der Bühne der geschichtlichen Ereignisse erscheinen und die ägyptische Erstgeburt schlagen. Nichts erinnert lebhafter an die ältere hebräische Volkssage als diese naive Vorstellung des auf Erden wandelnden Gottes. Bemerkenswert ist auch der Anthropomorphismus V. 13. Das deutet nicht auf künstliche Fiktion, sondern auf dichtende Volkssage. Das vorliegende Fragment ist jedenfalls nur ein kleiner Bruchteil von einem grösseren Complex sagenhafter Erinnerungen, welche die Völker gewöhnlich aus dem geheimnissvollen Dunkel des vorgeschichtlichen Lebens in die wirkliche Geschichte mithinübernehmen. — Die priesterliche Schrift fand diese Gestaltung volkstümlicher Ueberlieferung vor und benutzte sie. Fraglich aber ist es, ob erst die priesterliche Gesetzgebung diese Bruchstücke mit wirklichen Elementen der Gesetzgebung verschmolzen habe.

Die Entscheidung in diesem Punkte gründet sich auf die richtige Beurteilung der inhaltlich zusammengehörigen Stücke V. 3—6 und V. 8—10. Das Pesachfest soll nach der Angabe der Verse 3 und 4 in den einzelnen Häusern hin und her gehalten werden; es gilt sonach als ein Familien- und Privatfest. Die Verse 3 und 4 unseres Abschnittes weisen offenbar zurück auf jene Zeiten, da der Familienvater noch selbst den einfachen Opferdienst am Hausaltar versah und als Priester der Familie fungirte. Wir erkennen also in denselben charakteristischen Merkmalen, in welchen Graf die Praxis des exilischen Zeit wiederfindet und Wellhausen eine durch den Pragmatismus der priesterlichen Gesetzgebung bedingte künstliche

Construction sieht, die unzerstörbaren Reste der cultischen Sitte älterer Zeiten; und die Berechtigung zu dieser Auffassung liegt hauptsächlich in der zur Genüge erwiesenen Thatsache, dass in unserem Abschnitte keine einheitliche Gesetzesniederschrift vorliegt, sondern verschiedene Hände daran gearbeitet haben. Der Gesetzesabschnitt V. 1—14 enthält also noch einen kleinen Fond vordeutoronomischen Materials. Der Deuteronomiker erklärt als die einzig legitime Opferstätte das Centralheiligtum zu Jerusalem und dehnt seine Reform auch auf das Pesachfest aus. Unsere Relation vertritt gegenüber Dtr. XVI, 5 einen älteren Standpunkt¹⁾.

Dieses relativ ursprüngliche Pesachgesetz konnte sich aber nur dadurch in seiner Ursprünglichkeit und Besonderheit erhalten, dass ihm die volkstümliche Ueberlieferung von der ersten Feier eines Pesachfestes in Aegypten zu Hülfe kam und dieses Gesetz selbst auf jene Zeit zurückleitete, welche durch die Stiftshüttengesetzgebung nicht berührt werden konnte. So haben sich wirkliche Elemente der Gesetzgebung und sagenhafter Stoff volkstümlicher Ueberlieferung frühzeitig zusammengefunden und gerade durch diese gegenseitige Verbindung, so gut es anging, sich erhalten.

Dass nun dieser Grundstock der Gesetzgebung im Laufe der Zeit Zusätze, Erweiterungen und Ueberarbeitungen erfuhr, kann nicht befremden. Die Praxis der späteren Zeit suchte sich zu legitimiren durch den Nachweis, dass sie selbst die ursprüngliche sei. Obgleich nun die Darstellung der ersten Pesachfeier als eines häuslichen Festes durch jene volkstümliche Ueberlieferung erhalten blieb, welche diese Feier in die bewegte Zeit des Auszugs aus Aegypten, also vor die Zeit der Stiftshüttengesetzgebung verlegte, so musste sie sich doch eine allmäh-

1) Dass der Deuteronomiker diesen Grundstock der Gesetzgebung kannte, erhellt daraus, dass er c. XVI, 6 den dunklen Ausdruck **בין הערבים** V. 6 durch eine deutlichere Wendung kommentirt.

lige Versetzung mit späteren Elementen der Gesetzgebung gefallen lassen. Die genaue Verordnung V. 5, betreffend die Auswahl eines opferfähigen Pesachlammes, die genaue Fixirung des Festtermins, die rituellen Vorschriften über die Zubereitung des Fleisches sind sicher jüngeren Datums. Der ganze Abschnitt in seinem gegenwärtigen Umfang ist keine gedankenlos zusammengestoppelte Musivarbeit, sondern das Ergebniss einer mehrfachen Uebearbeitung; die frischen Spuren einer selbständigen Gesetzesarbeit treten noch am deutlichsten in den polemischen Beziehungen der VV. 2 und 8 hervor; die überarbeitende Hand des priesterlichen Gesetzgebers ist unverkennbar in den Versen 2, 5, 8, 9; er hat überhaupt den grössten Anteil an der gegenwärtigen Fassung des Gesetzes. Jener Pragmatismus aber ist der unreflektirte Pragmatismus der Volkssage¹⁾.

Es war erst ein Sammler, welcher dieses allmählig sich erweiternde und vervollständigende Gesetzesstück, vielleicht gleichzeitig mit einer letzten Uebearbeitung desselben, in den Zusammenhang der Geschichtserzählung einfügte, auf welchen ein Teil seines Inhaltes selbst deutlich genug hinwies (V. 11, 12, 13). So erklärt sich auch der auffallende Zusatz בארץ מצרים zu der gewöhnlichen Einleitungsformel als ein rein glossatorischer Zusatz. Was soll die Ortsbestimmung an dieser Stelle, wenn doch nach dem ganzen Zusammenhang der Erzählung derselbe Ort der Handlung vorausgesetzt wird wie in den unmittelbar vorangehenden Erzählungsstücken? Diese „notitia vaga et late patens“ (Hupfeld a. a. O. p. 20) hat an dieser Stelle

1) George findet in dieser Geschichtsdarstellung eine „mythische Behandlung der Geschichte“ (vgl. a. a. O. p. 101). „Solche mythische Darstellungen haben häufig zu ihrer Grundlage Gebräuche und Einrichtungen späterer Zeiten, welche die Elemente zu der Dichtung hergeben“. Wenn aber einerseits in V. 3 u. V. 4 eine verhältnissmässig ältere und ursprünglichere Festsitte vorliegt, andererseits von dem sonderbaren Festritual V. 7, 11, 12, 13 in anderweitigen, eingestandenermassen späteren Verordnungen keine Rede ist, so ist damit das Irrtümliche und Falsche der Ansicht George's erwiesen.

durchaus keinen Sinn; sie konnte aber wohl von einem Redactor gemacht werden, welcher den Gesetzesabschnitt aus einem andern Zusammenhang herausgriff, um ihn in den Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse einzugliedern, mit welchen das Fest durch die volkstümliche Ueberlieferung in Verbindung gebracht wurde.

Am Schlusse unserer Untersuchung über das vorliegende Gesetzesstück c. XII, 1—14 angelangt, fassen wir die von anderen Darstellungen vielfach abweichenden Ergebnisse derselben noch einmal kurz in folgenden fünf Punkten zusammen:

1) Der Gesetzesabschnitt c. XII, 1—14 ist keine einheitliche Komposition, sondern das Ergebniss einer Zusammenarbeit verschiedener Schichten und mehrfacher Uebersetzungen.

2) Besonders zu unterscheiden sind darin wirkliche Bestandteile der Gesetzgebung und Elemente volkstümlicher Ueberlieferung. Die ersteren sind in einer für alle Zeiten gültigen Form abgefasst und nehmen keine Rücksicht auf das Pesachfaktum; die letzteren stellen eine lediglich auf die Pesachnacht berechnete Verordnung dar; jene sprechen von einer häuslichen Feier des Pesach und enthalten ohne Zweifel vordeuteronomisches Material; diese betonen hauptsächlich den rituellen Akt V. 7.

3) Die Vereinigung der beiden Ueberlieferungen kann sich nicht allzu spät vollzogen haben; denn die Darstellung des Pesachfestes als einer häuslichen Feier konnte sich nur im Anschluss an jenes Stück volkstümlicher Ueberlieferung erhalten, derzufolge die erste Feier noch in Aegypten selbst statt hatte. Dieser innigen Verbindung mit jenem Stücke der lebendigen Volkssage ist es auch zu verdanken, dass diese Pesachverordnung nicht in den Zusammenhang der Stiftshüttengesetzgebung aufgenommen wurde.

4) Die erheblichste Uebersetzung und Erweiterung hat der Abschnitt durch den priesterlichen Gesetzgeber erfahren; darauf deuten neben den genauen rituellen Bestimmungen auch die sprachlichen Merkmale.

5) In den gegenwärtigen Zusammenhang ist der Abschnitt durch einen Sammler gekommen, dem es darum zu thun war, diese die erste Pesachfeier betreffenden Verordnungen an der passenden Stelle der Geschichtserzählung, so gut als möglich, einzugliedern.

2. Cap. XII, 43—49.

Diese wenigen Verse enthalten eine Ergänzung zu den vorausgehenden Pesachverordnungen, ein selbständiges und durch eine besondere Formel eingeleitetes Gesetz, das sich hauptsächlich mit dem Verhältniss der Nichtisraeliten zur Feier des Pesach beschäftigt. Im Vordergrund der gesetzlichen Bestimmungen steht die Forderung des Ausschlusses aller Fremden von der Festfeier. Der erkaufte Knecht (אִישׁ מִקְנֵה-כֶּסֶף) und der Fremde, der das Fest mitfeiern will, können nur unter der Bedingung an der Festfeier teilnehmen, dass sie der Beschneidung sich unterwerfen. Der *רוֹשֵׁב* und der Lohnarbeiter (שָׂכִיר) hingegen sind von der Festfeier durchaus ausgeschlossen. Ausser diesen Bestimmungen enthält das Gesetzesstück nur noch eine die Festmahlzeit betreffende Verordnung V. 46.

Dieses kurze Gesetz will zufolge dem jetzigen Context sofort nach dem Auszug bei der ersten Station Sukkoth erlassen sein. Der Inhalt dieses Nachtrages aber setzt eine ganz andere geschichtliche Lage des Volkes voraus (vgl. Hupfeld a. a. O. p. 18). Während Israel selbst heimatlos in die Fremde zieht, Grund und Boden suchend, wo es sein flüchtig Wanderzelt mit einem festen Hause vertauschen könnte, redet das Gesetz bereits von Fremden unter Israel. Diese Verordnung kann nicht einem auf der Wanderung begriffenen, sondern nur einem landsässigen Volke gelten (vgl. V. 48 u. V. 49) und ist sonach an dieser Stelle der Geschichtserzählung ebenso wenig zu Haus als das Pesachgesetz c. XII, V. 1—14 vor den Auszug fallen kann.

Im Uebrigen ist diese Relation ein Original; die darin enthaltenen Verordnungen tragen einen stark ausgeprägten jüdisch-theokratischen Charakter. Indem die Berechtigung zur Teilnahme an der Feier des Pesach an die im Symbol der Beschneidung sich realisierende Bundesgemeinschaft geknüpft wird, erscheint das Pesach in dem Grade als ein specifisch jüdisches Fest, dass der Fremde erst Jude werden muss, um es mitfeiern zu dürfen. Mit den vorausgehenden Gesetzesniederschriften berührt sich diese Ergänzungsverordnung, eben weil sie einen ganz speciellen Zweck, die Regelung des Verhältnisses der *גרים* zur Pesachfeier verfolgt, nicht. Mit dem Pesachgesetz c. XII, 1—14 hat die vorliegende Verordnung nur das gemein, dass hier wie dort eine häusliche Feier des Festes geboten wird, mit dem Unterschiede aber, dass dort jede Familie das Pesach für sich in der Stille des Hauses feiert, während der Gesetzgeber dieses ergänzenden Nachtrags eine einheitliche Feier des Festes in einem Hause verordnet (V. 46: *בבית אחד יאכל*). Der Gesetzgeber betont so doch die Einheit der Festfeier; wie das festfeiernde Volk durch das gemeinsame Symbol der Beschneidung zu einer organischen Einheit sich verbunden fühlt, so soll auch das Fest, das nur von den reinen Gliedern des Bundesvolkes gefeiert wird, in einem Hause stattfinden. Selbst das Material für Opfer und Festmahlzeit, das Pesachlamm, soll ganz bleiben, ein Bild der Einheit des Volkes (*עצם לא השברו-בו*); „die Knochen sind das Gerüste des Organismus, der eigentliche Bau, die innere feste Grundlage. Nur das Ganze aber ist eines“ (Bähr).

Diese theokratisirende Färbung des Berichtes legt die Annahme nahe, dass wir es hier mit einem Stücke der priesterlichen Gesetzgebung zu thun haben. Und in der That sprechen auch die sprachlichen Kennzeichen für diese Annahme. Der priesterlichen Schrift gehören die Ausdrücke an wie *בן-נכר* V. 43 (vgl. Gen. XVII, 12, 27) *מקנה-כסף* V. 44, *כל-עדת ישראל* V. 47, *אזרח הארץ* V. 48; vgl. endlich V. 49 mit Lev. XXIV, 22. Die Darstellungs-

weise ist hier nur knapper und bündiger als es bei dem priesterlichen Gesetzgeber der Fall zu sein pflegt. Und gerade die Beobachtung, dass dieses Gesetzesstück von jener phraseologischen Breite des Ausdrucks und umständlichen Ausführlichkeit der Darstellung frei ist, war für Knobel Grund genug, um dieses Stück dem sog. jahvistischen Erzähler zuzuweisen. Ein reiner und ursprünglicher Bestandteil der priesterlichen Schrift wenigstens kann dieses Gesetz nicht sein; denn der Gesetzgeber spricht wie c. XII, 3 von einer häuslichen Feier des Festes, wenngleich in einem andern Sinne als dort. Wahrscheinlich hat der priesterliche Gesetzgeber eine ältere Vorlage bloß überarbeitet und redigirt.

Die kritische Analyse der drei bisher betrachteten Pesachverordnungen hat ergeben, dass eigentlich keine derselben der priesterlichen Gesetzgebung von Haus aus angehört, obwohl die Abschnitte c. XII, 1—14 und 43—49 viele sprachlichen Berührungen mit derselben aufweisen und der letztere auch das geistige Gepräge derselben trägt. Ueber die Herkunft des Stückes V. 21—27 muss die Entscheidung wohl zweifelhaft bleiben. Wellhausen (Zeitschrift f. d. Th. 1876, p. 544) hält dieses Gesetz für einen späteren Zusatz zu dem Jahvisten oder für einen Anhang zur priesterlichen Gesetzgebung unbekannten Ursprungs. „Es steht in der Mitte zwischen Q und JE, in Form und Ton auf Seiten des JE, in der Sache auf Seiten des Q.“ Diese Ansicht Wellhausens beruht auf seiner eigentümlichen Beurteilung der V. 21—23. Wenn aber in diesen Versen keine von dem priesterlichen Gesetzgeber künstlich geformte Tendenzdichtung, sondern ein Stück wirklicher und wahrer Volksdichtung sich erhalten hat, so ist es durchaus nicht nöthig, irgendwelche geistige Verwandtschaft dieses Abschnittes mit der priesterlichen Gesetzgebung anzunehmen.

Aber auch nicht dem Jahvisten kann das fragliche Stück angehören. Bei diesem Erzähler ist nicht der Auszug die Veranlassung zum Feste wie Exod. c. XII, 1—14

und 21—27, sondern im Gegenteil das Fest die Veranlassung zum Auszug vgl. c. III, 18; c. V, 1, 3; c. VII, 16; c. VIII, 1; 27. c. X, 8 f., 24 ff., ferner wird bei dem Jahvisten, wie Wellhausen (a. a. O. p. 543) richtig bemerkt, nicht daran gedacht, dass die Plage auch Israel hätte treffen können, und gilt es als selbstverständlich und an keine weitere Bedingung geknüpfte Voraussetzung, dass Gott einen Unterschied macht. Wenn demnach der Gesetzesabschnitt c. XII, 21—27 weder in der priesterlichen Gesetzgebung noch in der Ueberlieferung der jahvistischen Quelle zu Hause ist, so wird man schliesslich darauf verzichten müssen, seine ursprüngliche Heimat ausfindig zu machen.

3. Die Mazzothverordnungen und Gesetze über die Heiligung der Erstgeburt c. XII, 15—20 und c. XIII, 1—16.

a) Exod. c. XII, 15—20.

Das Mazzothgesetz c. XII, 15—20 schliesst sich in unmittelbarer Folge, ohne eine besondere Einleitungsformel, an die Pesachverordnung V. 1—14 an; durch diesen unmittelbaren Anschluss an das vorausgehende Pesachgesetz wird die Entstehung auch dieses Festes auf die Zeit des Auszuges aus Aegypten zurückgeleitet und erscheint das Fest in innigem Verbande mit der Pesachfeier, in der Weise, dass das Pesachfest nur die Einleitung zu der folgenden Festwoche oder vielmehr das Mazzothfest, welches nicht einmal unter dem Namen eines eigentlichen Hag erscheint, die Fortsetzung der Pesachfeier bildet (vgl. Hupfeld I, a. a. O. p. 12 ff.). Allein ebenso wie der Inhalt des Pesachgesetzes V. 1—14, widerstrebt auch das Stück V. 15—20 der Einreihung in den Zusammenhang der Auszugsgeschichte. Wenn wir auch von der verräterischen Angabe in V. 17b absehen, wo

der Verfasser von dem Auszug als von einem Faktum der Geschichte spricht, welchem das Fest seine Entstehung verdankt, so sind doch die Festvorschriften derart, das ihre Ausführung unter den vorausgesetzten räumlichen und zeitlichen Verhältnissen unmöglich ist. V. 18 und V. 19 heisst es: „Vom Abend des vierzehnten im ersten Monat sollt ihr Ungesäuertes essen bis zum Abend des einundzwanzigsten¹⁾. Wer Gesäuertes ist, soll ausgerottet werden, er sei Fremdling oder Eingeborner.“ Die hier getroffenen Bestimmungen können keinem Volke gelten, welches in flüchtiger Hast auszieht oder in der Wüste nomadisirend herumzieht. Macht doch das Gesetz einen deut-

1) Nach V. 18 könnte es scheinen, als ob der Verfasser schon den 14. des Monats als den ersten Tag der Mazzothfeier mitrechnete. Wenn dem so wäre, so endigten die sieben Tage der Festwoche bereits mit Beginn des einundzwanzigsten Nisan (vgl. Hupfeld I, p. 12, Akg.). Diese Ansicht hat ein holländischer Gelehrter mit allen möglichen exegetischen Kunstgriffen verfochten, J. C. Diehl, *Nisan ook volgens Johannes de sterfdag van Jesus etc.* Tiel 1868; p. 49 sagt Diehl: Zeven dagen duurt het paaschfest, van den 14den tot den 21den Nisan. De eerste dag, de veertiende is een rustdag en de een-en-twintigste. Ebenso p. 55, 79 u. a. a. St.; vgl. dagegen Kuenen, in der *Theologisch Tydschrift*, 1869: De eerste dag van het feest der ongezuurde brooden, p. 271 ff. Nach dieser Rechnung der Mazzothwoche vom 14. bis zum 21. Nisan wäre also der 14. ein Ruhetag (V. 16), an dem nur die notwendigste Arbeit verrichtet werden durfte, während der Gesetzgeber doch kurz zuvor die Schlachtung des Pesachtieres auf den Abend des 14. angeordnet hat. Der Abend der Schlachtung des Pesachtieres und der erste Tag der Mazzoth berühren sich zwar, sind aber wie Num. c. XXVIII, 16, 17 auseinanderzuhalten (vgl. auch c. XII, 18 mit Lev. c. XXXIII, 32); hier wie dort wird der terminus a quo angegeben. Richtiger also ist der fünfzehnte Nisan der erste Tag der Mazzoth. Die sog. heilige Tagesrechnung wird hier nicht beachtet, sondern der Tag vom Morgen an gerechnet. Der 14. Nisan gilt als Tag der Pesachfeier; das eigentliche Mazzothfest dauert vom Schluss der Pesachfeier an bis zum Abend des 21. Nisan, wie ja auch das עד V. 18, welches in V. 15 zweifelsohne „bis und mit“ bedeutet, an jener Stelle nichts anderes bedeuten kann.

lichen Unterschied zwischen *גר* und *אזרח הארץ*, ein offenkundiges Zeichen, dass der Gesetzgeber ein ansässiges, in festen Wohnsitzen lebendes Volk im Auge hat! Für den ersten Tag der Festfeier endlich wird eine tiefe Sabbathruhe angeordnet (V. 16). An diesem Tage soll aber gerade der geräuschvolle Auszug statt haben, welcher doch nichts weniger war als ein gottesdienstlicher Akt, wie Apologeten (Bachmann) einwenden. Das vorliegende Mazzothgesetz hat sonach an dieser Stelle der Geschichtserzählung keinen Platz. Aller Wahrscheinlichkeit nach war es ursprünglich mit dem Gesetzesstück V. 1—14 nicht verbunden. Lag dem Verfasser daran, dass die beiden Gesetzesabschnitte als ein äusserlich zusammengehöriges Ganzes aufgefasst würden, so durfte er die das Essen der Mazzoth betreffende Verordnung nicht durch eine so lose und unvermittelte Anreihung, wie das der Fall ist, an das Vorausgehende anschweissen. Nicht minder beachtenswert ist, dass das Pesachgesetz V. 1—14 von einem „Pesachfaktum“ handelt, während hier der mnemonische Character des Festes deutlich hervortritt, dass das Pesachgesetz ganz andere räumliche und zeitliche Voraussetzungen macht als das Gesetzesstück V. 15—20; denn das hier beschriebene Fest ruht nicht, wie schon oben angedeutet wurde, auf der tabula rasa des Wüstenlebens, sondern diese Verordnung setzt unter allen Umständen ein ansässiges, in festem Besitztum befindliches Volk voraus. Uebrigens beweist die verräterische Angabe in V. 17b (כי בעצם היום הזה הוצאתי את־עבאֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ), dass der Verfasser dieses Gesetz durchaus nicht als in der durch den Context vorausgesetzten Zeitlage entstanden darstellen wollte. Seine gegenwärtige Stellung verdankt es jedenfalls einem Redactor und Sammler.

Damit erhebt sich nun zugleich die Frage, ob dieses Gesetz in unverfälschter und ursprünglicher Gestalt auf uns gekommen ist. Auffällig sind die zwecklosen Wiederholungen in V. 15, V. 19 u. V. 20¹⁾; und es ist nicht

V. 15 שבעה ימים מצות האכלו אף ביום הראשון השביתו 1)

unmöglich, dass dieses Gesetz auf Grund einer Zusammenarbeitung von mehreren Quellenbestandteilen entstanden wäre. Dazu kommt noch die weitere Beobachtung, dass V. 17b vollständig zusammenhangslos dasteht; das **בעצם** "היום הזה" hat nur Anschluss an V. 15. Der Gesetzgeber, welcher V. 17b die Feier des Mazzothfestes geschichtlich motivirt, hat offenbar nur den ersten Tag der Festfeier im Auge, den Tag, auf welchen der Auszug aus Aegypten fiel¹⁾; die Notiz V. 17b macht unwillkürlich den Eindruck, als ob in dem ursprünglichen Text nichts von einem dem ersten Festtag gleichwertigen siebenten Tag der Festfeier gestanden hätte, und V. 16 und V. 17a ein späterer Einsatz wäre, womit eine an die Festbestimmungen in Num. c. XXVIII und Lev. c. XXIII sich anlehende Erweiterung und folgenreiche Fortbildung einer ursprünglicheren und einfacheren Festsitte zur Durchführung gelangte.

Was endlich Sprachfarbe und stilistische Eigentümlichkeit dieses Abschnittes anlangt, so ist seine Zugehörigkeit zu der priesterlichen Gesetzgebung nicht zu leugnen. Es finden sich hier die charakteristischen Ausdrücke wie **נפש** = Person V. 15 u. V. 19 (V. 4), **לדרתוכם חקת עולם** V. 14 u. V. 17, **ונכרתה הנפש ההוא** V. 15 u. V. 19, **מקראקדש** V. 16, **צבאות** V. 17 als Bezeichnung für das Volk Israel, **קהל-עדה ישדאל** V. 19; bemerkenswert sind auch die Bezeichnung der Monate mit Zahlen und im Allgemeinen die phraseologische Breite des Ausdrucks und mehrfache Wiederholung gesetzlicher Bestimmungen, lauter unterscheidende Merkmale der priesterlichen Schrift.

שאר מבתיכם כי כל-אכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל
מיום הראשון עד-יום השבעי:

V. 19. שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם כי כל-אכל

מחמצת ונכרתה הנפש ההוא מעדת ישראל etc.

V. 20. כל-מחמצת לא תאכלו בכל מושבתיכם תאכלו מצות:

1) Dass der Gesetzgeber nur einen Tag hervorheben will, geht deutlich aus der Paränese V. 17b hervor: **ושמרתם את-**

היום הזה לדרתיכם חקת עולם:

b) c. XIII, 1—16.

Dieser Abschnitt enthält ein von c. XII, 15—20 sich wesentlich unterscheidendes Gesetz über die Feier des Mazzothfestes (V. 3—11) und eine in zwei getrennten, schriftstellerisch nicht zusammengehörigen Berichten vorliegende Verordnung über die Heiligung der Erstgeburt (V. 1 f. und V. 11—16)¹⁾. Diese Gesetze beanspruchen gegenüber den Verordnungen c. XII, 1—20 rechtliche Geltung ausdrücklich erst für die Zeit des ansässigen Lebens in Kanaan und wollen nur eine vorläufige Promulgation später zur Ausführung gelangender Festverordnungen darstellen (V. 5 und V. 11). Es ist ein Doppelfest, welches sich auf zwei verschiedene Momente der Auszugsgeschichte zurückleitet, das Fest der Heiligung der Erstgeburt auf die dem Auszug vorausgehende Tötung der ägyptischen und Verschonung der hebräischen Erstgeburt V. 15, das Fest der Mazzoth auf den Auszug selbst. Diese Feste lassen durch die unmittelbare Aufeinanderfolge der darauf bezüglichen gesetzlichen Bestimmungen auch in andern Teilen der pentateuchischen Gesetzgebung (vgl. Exod. XXXIV, 18 ff.; Dtr. XV, 15—XVI, 8) auf ihre enge Zusammengehörigkeit schließen. Das Kapitel beginnt mit der Forderung, alle Erstgeburt ohne Vorbehalt Jahve zu weihen; V. 3 sodann geht der Gesetzgeber zum Feste der Mazzoth über; V. 3: „Und es sprach Mose zum Volk: Gedenket dieses Tages, da ihr aus Aegypten gezogen seid, aus dem Diensthause; denn mit mächtiger Hand hat euch Jahve herausgeführt; darum soll nichts Gesäuertes gegessen werden.“ V. 4: „Heute ziehet ihr aus im Monat Abib.“ Sodann ordnet der Gesetzgeber an, dass sie nach ihrer Niederlassung im Lande der Verheissung (V. 5) ein siebentägiges Fest feiern sollen, an welchem sie nur ungesäuertes Brod essen und der siebente Festtag besonders ausgezeichnet ist

1) Das Fragment V. 1 f. enthält die Worte Jahve's an Moses, in dem ausführlicheren Gesetze V. 11—16 aber redet Moses zu dem Volke.

als der Tag, auf welchen das eigentliche **הג** fällt V. 7. Schon eine flüchtige Vergleichung dieses Mazzothgesetzes mit c. XII, 15—20 zeigt, dass es keine verwandtschaftlichen Beziehungen zu jenem hat. Eine **מקרא-קדש** und sabbathliche Ruhe am ersten und siebenten Tag der Festfeier kennt dieses Gesetz nicht; jene Strafandrohung gegen die Uebertreter des Gesetzes (c. XII, 15—19) fehlt hier gänzlich; die Bezeichnung des Festmonats geschieht nicht mit Zahlen, sondern mit Namen (**האביב**); das eigentliche **הג** endlich fällt auf den siebenten Tag (**וביום השביעי הג ליהוה**).

Allein wenn auch dieses Gesetz, weil einfacher als c. XII, 15—20, älter und ursprünglicher ist als dieses, so steht doch dahin, ob es in seiner ursprünglichen Fassung überliefert ist. Störend ist der Uebergang der pluralischen Anrede V. 3 und V. 4 zur singularischen V. 5; die gesetzlichen Bestimmungen ferner sind nicht in der ursprünglichen Ordnung vorgetragen; der Gesetzgeber spricht V. 5 von **העבודה הזוה**, ohne dass er dieses Dienstes im Vorausgehenden gedacht hätte. V. 3 enthält das Verbot des Sauerteigs und erst V. 6 kommt der eigentliche Ritus des Festes zur Darstellung, während die nähere Angabe dessen, worin er besteht, schon in V. 5 vorausgesetzt ist. (Vgl. Hupfeld, a. a. O. I, p. 11)¹). Angesichts dieser Erhebungen lässt sich die Vermutung, dass eine tiefgehende Ueberarbeitung dieses Gesetzes stattgefunden, nicht a limine abweisen. Zu einer Zerstückelung des Abschnittes aber und Zerlegung in einzelne Parzellen, in der Weise, wie es Klein versucht hat, ist kein hinreichender Grund gegeben²).

1) Hitzig (Geschichte des Volkes Israel I, p. 73) glaubt auch in der Angabe der VV. 3 und 4 die Spuren einer früheren Textgestalt zu entdecken; der Umstand, dass es heisst: „heute seid ihr ausgezogen“, fordere nicht bloss die Bezeichnung des Monats, in welchen das Heute fällt, sondern setze auch eine nähere Bestimmung dieses Tages voraus.

2) Jahrb. f. prot. Th. VII. Jahrg. 1881. p. 670: „Eine Einheit in diesem Stücke zu finden, mit Knobel (nach welchem die

Die beiden Gesetze über die Heiligung der Erstgeburt, welche die Mazzothverordnung umrahmen, stehen in keiner Beziehung zu einander. In V. 1 f. liegt jedenfalls nur ein fragmentarisch erhaltenes Erstgeburtsgesetz vor. Hupfeld¹⁾ zwar behauptet die wesentliche Vollständigkeit dieses Abschnittes und hält denselben für das älteste der Erstgeburtsgesetze, gestützt besonders auf die scheinbar alte Bestimmung V. 2, wonach das Gesetz auch auf die menschliche Erstgeburt Anspruch erhebt. Demgegenüber macht Wellhausen, nachdem schon George (a. a. O. p. 107) in dieser Forderung „die Anzeichen einer späteren, auf abstrakte Konsequenz bedachten Richtung“ erkannt hatte, mit Recht geltend, dass dieser Anspruch des Gesetzes nur eine nachträgliche Generalisirung darstellt, welche schliesslich doch auf eine Lösung durch Schlachtvieh hinausläuft²⁾. Dieses Fragment ist sonach verhältnissmässig

V. 3—19 dem Rechtsbuch angehören) und Nöldeke, dürfte aus folgenden Gründen unmöglich sein: a) nach Ex. XII, 26, 24; XIII, 14; Dtr. VI, 20; Jos. IV, 6, 21 sind wir berechtigt anzunehmen, dass dem *והגדת לבנך* etc. eine Frage vorangegangen sein muss; b) bilden die V. 4—7 ein Ganzes (vgl. Ex. XXIII, 15; XXXIV, 18); c) wird nirgends sonst gesagt, dass das Essen der ungesäuerten Brote ein *אורח* sein soll; d) erkennen wir in dem Worte *זכרון* V. 9 eine symbolische Deutung der unverständlichen Totaphot in V. 16.“ Klein zerlegt daher den Abschnitt in folgende Teile: 1) V. 3; 2) V. 4—7; 3) das Fragment V. 8—10. Unsere Ansicht über die hier vorliegenden schriftstellerischen Verhältnisse werden wir weiter unten im Zusammenhang mit der Beurteilung des Abschnittes V. 11—16 entwickeln.

1) A. a. O. p. 10: — „Quare cum vv. 1. 2. non cohaerere intelligentur cum vv. 11 seqq., argumentum autem idem, quamquam summatim et succincte traditum, tamen ita absolvere, ut nihil ad sensum desideretur, proprium sibi vindicare locum: haec lex, solita illa quidem legibus Elohistae antiquissimis formula (*וידבר יהוה אל-משה לאמר*) instructa, pro antiquissima omnium de ea re sine dubio habenda est.“ Ebenso Graf, a. a. O. p. 33.

2) Geschichte Israels, I, p. 91.

jüngeren Ursprungs und, wie die Vergleichung mit Num. c. III, 12 f. und c. VIII, 16 f. ergibt, der priesterlichen Schichte der Gesetzgebung angehörig. In welchem Sinne diese die Heiligung der Erstgeburt versteht, geht deutlich aus Num. c. III, 12, 45 u. a. St. hervor, wo die allgemeine Bestimmung Ex. c. XIII, 2 specialisirt und ergänzt wird.

Schwieriger ist die Beurteilung des Abschnittes V. 11—16, welcher eine Verordnung über die Heiligung der Erstgeburt in extenso gibt. Dass die Erstgeburtsgesetze hier und, mit Ausnahme von Ex. XXII, an allen andern Stellen so eng an die gesetzlichen Bestimmungen über das Fest der Mazzoth angeschlossen sind, drängt, wie gesagt, zur Annahme, dass ein innerer Zusammenhang zwischen den zwei Festen besteht. Einen wichtigen Anhaltspunkt für die Ermittlung des zwischen beiden bestehenden Verhältnisses gibt besonders Dtr. XV, 19 ff. Der Deuteronomiker gebietet an dieser Stelle die jährliche Darbringung der Erstgeburt von Rindern und Schafen am Heiligtum zu Jerusalem; nach Dtr. XVI, 16 nun (vgl. Ex. XXIII, 14 ff.) sollen die Israeliten nur dreimal im Jahre mit Opfergaben vor Jahve erscheinen. Während diese Opfergaben bei dem Feste der Wochen und dem Feste der Einsammlung aller Feldfrüchte in wesentlich unblutigen Opfern bestehen, nimmt das erstgenannte Fest in dem dreigliedrigen Cyclus eine Sonderstellung ein, sofern für dieses die Darbringung von Rindern und Schafen angeordnet wird, c. XVI, 2. Hier ist also, wie schon Graf¹⁾ richtig gesehen

1) a. a. O. p. 33 f.: „Nach Ex. XXII, 29 soll die Erstgeburt der Rinder und Schafe am achten Tage nach der Geburt geopfert werden, während bei dem Mazzothfeste, c. XXIII, 15 von dem Pesachopfer keine Rede ist; so lange es vielfach im Lande Heiligtümer und Altäre gab, konnte dieses Opfer auch leicht zu jeder Zeit geschehen, doch scheint es später und schon vor der Beschränkung des Opfers auf Jerusalem allmählig mit dem Feste des Ungesäuerten verbunden worden zu sein. Aus dieser erst später eingetretenen Verbindung erklärt es sich auch, dass die das Opfer der Erstgeburt betreffenden Bestimmungen so ohne

hat, das Pesachopfer mit der kurz zuvor erwähnten Darbringung der Erstgeburt der Tiere identisch und diese nur eine andre Form desselben.

Das vorliegende Gesetz ist also eine Art Pesachgesetz, wenn es auch nicht ausdrücklich als solches bezeichnet wird, und zwar ein Pesachgesetz älteren Ursprungs, was schon aus der Identität des darin verordneten Pesach mit der Darbringung der tierischen Erstgeburten hervorgeht. Die Feier des Pesach lief also ursprünglich irgendwie auf die Weihung der tierischen Erstgeburten hinaus; ob auch der menschlichen, für welche unser Gesetz einen passenden Ersatz durch Schlachtvieh eintreten lässt, ist, wie schon zu V, 1 f. gesagt wurde, kaum anzunehmen. In V. 12 unseres Abschnittes wird zwar das פטר רהם dem פטר שגר gegenübergestellt und für die Darbringung des ersteren ein Ausdruck gebraucht (העביר), der für das Kinderopfer in der Zeit des Jeremias und Ezechiel terminus technicus ist¹). Wenn nun auch Ghillany mit seiner abenteuerlichen Ansicht (die Menschenopfer der alten Hebräer, 1842), wonach das Kinderopfer ein wesentliches

engern Zusammenhang bei den Bestimmungen über das Mazzothfest an- oder eingeschoben sind.“

1) Geiger, Urschrift, p. 305 will statt unseres העביר auf Grund einer Vertauschung der mittleren Radikalen הבעיר lesen; העבר, das nur eine alte Korrektur für הבעיר = שרף באש sein soll, bedeutete darnach soviel als „durchführen“ (העביר באש; vgl. II. Chron. XXIII, 3 und die Parallelstelle II. Reg. XVI, 3). Eine solche Korrektur des Textes ist nicht nötig, so lange העביר einen guten Sinn gibt. Vgl. Wellhausen, Gesch. Isr. I, p. 91. Ezechiel XXIII, 37; XVI, 21 (vgl. Lev. XVIII, 21) gebraucht den Ausdruck vom Kinderverbrennen. Ausser dem einfachen העביר kommt auch העביר באש vor Ez. XX, 31; II Reg. XX, 31; XXI, 6; XXIII, 10. An eine blosser Lustration durchs Feuer oder Feuer- taufe (Ansicht der LXX und der Rabbinen) ist nicht zu denken (vgl. Jerem. VII, 31; XIX, 5; II Chron. XXVIII, 3; II Reg. XVI, 3). Von dem Menschenopfer der Punier und alten Araber (העביר למלך) berichten Diodor Sic. XX, 14; Eusebius, praep. evang. IV, 16.

Moment des mosaischen Cultus darstellen soll, allein geblieben ist, so wird doch von verschiedenen Seiten geltend gemacht, dass gerade in V. 12 unseres Abschnittes ein versteinelter Rest uralter Sitte erhalten sei, die erst unter dem Einfluss der aufklärenden Jahverreligion ausgerottet oder dahin modificirt wurde, dass ein Substitut durch Tieropfer statt hatte. Eine Milderung des ursprünglich harten und grausamen Gesetzes läge darnach auch in V. 13 unseres Abschnittes vor. Indessen dem Feste eignet von Hause aus ein fröhlicher Character (Dtr. XVI, 7), und mag auch die Hingabe eines oder des wertesten Kindes historisch bezeugt sein, so gilt sie doch stets, wie Wellhausen ausführt, als eine freiwillige und ganz exorbitante That. „Eine regelmässige und geforderte Abgabe ist in der alten Zeit das menschliche Erstgeburtsoffer nicht; es findet sich von einem so enormen Blutzoll keine Spur, desto mehr von einer grossen Bevorzugung der erstgeborenen Söhne.“ (Wellh. Gesch. Isr. p. 91).

Was folgt aus dieser Darlegung für unsere Relation? Die sprachlichen Eigentümlichkeiten der VV. 12 u. 13 sind das Schibboleth einer späteren Zeit, der Zeit kurz vor dem Exile, in welcher das Kinderverbrennen in grossem Stile betrieben wurde¹⁾. Unsere Relation hat ohne Zweifel von späterer Hand eine Bearbeitung erfahren, worin Konsequenzen gezogen wurden, die dem ursprünglichen Verfasser durchaus fern lagen.

Ebenso haben wir in Bezug auf das Mazzothgesetz V. 3—10 gefunden, dass es keinesfalls in der ursprünglichen Fassung vorliegt. Beide Stücke aber V. 3—10 und V. 11—16 sind durch gemeinsame positive Eigenschaften verbunden. Vgl. die gleich oder ähnlich lautenden Wendungen V. 5 und V. 11; V. 9 u. V. 16²⁾; V. 8 u.

1) Vgl. Jerem. VII, 31; Ez. XXIII, 37 und XVI, 21. Aus der ersten Stelle geht mit Bestimmtheit hervor, dass der Prophet ein Gesetz im Geiste von Ex. XIII, 1 f. nicht kennt.

2) Was die **טוטפת** V. 16 eigentlich sind, muss dahingestellt bleiben. Knobel leitet das Wort von **טפת** ab, welches

V. 14. Die Elemente dieser Festgesetze V. 6 f. und V. 12 ff. sind zum Teil wörtlich aus Ex. c. XXXIV, 18—20 entlehnt. V. 6b und V. 7b enthält weitere Zusätze, welche das Gesetz mit dem Deuteronomium teilt (Dtr. XVI, 8, 4), während die Redensart **העביר** in eine viel spätere Epoche des hebräischen Schrifttums verweist. Beide Stücke haben auch das sonst ungebräuchliche **יר בחזק** (für **ביר חזקה**) gemeinsam; hier wie dort wird der Monat Abib ohne besondere Bezeichnung des Tages als Zeit der Festfeier angegeben; hier wie dort endlich das Fest auf dieselbe geschichtliche Grundlage gebaut.

Darstellungsweise und Sprachcharacter des Abschnittes V. 3—11 (man beachte **בית עבדים**, V. 3 und V. 14; **ארץ זבת חלב ודבש**, V. 3, V. 8, V. 14) ohne **מצרים**, V. 5 und V. 11; **גבול** V. 7, **בעבור**, V. 8, **מחר** = künftig, V. 14, die Bezeichnung **חדש האביב** V. 4, das Schwören Gottes und Aufzählen der kanaanitischen Völkerschaften V. 5; ferner **יר חזק** V. 3, V. 14, V. 16; endlich **עבר עברה**

verwandt sein soll mit **דפק** = tupfen, stossen, schlagen. Der fragliche Ausdruck bedeutete darnach soviel als „angetupftes Zeichen“ (**στίγμα**). „Bei den Alten war es überhaupt Gebrauch, Zeichen auf der Stirne einzubrennen.“ Klein (a. a. O. p. 676) liest aus dem Zusammenhang heraus, dass eine Art körperlicher Verstümmelung damit gemeint sei. „In der ältesten Zeit (p. 674) kannte man das Pesachfest als ein Fest, an dem die Erstgeburt geopfert wurde. Das Gesetz aus jener Zeit verpflichtet ferner jeden Israeliten, sich mit besonderen Zeichen an der Hand und zwischen den Augen Gott zu weihen. Die späteren Quellen annulliren das strenge Gesetz, indem sie das **העביר** Ex. XIII, 12 entweder ganz beseitigen oder in **קדש** umdeuten, und die Totaphot werden tropisch als **זכרון** gefasst.“ Der Ausdruck stammt indessen wahrscheinlich aus dem Deuteronomium (vgl. Dtr. VI, 8; XI, 18) und wollte ursprünglich nichts anderes als eine eindringliche Mahnung sein, das betreffende Gesetz zu halten. Die sinnliche Deutung aber ist ein unglückliches Missverständniss späterer Zeit; das **זכרון** ist keinesfalls ursprünglich, sondern nachträgliche Korrektur für **טוטפת**, weshalb es auch nicht zu dem folgenden **בין עיניך** stimmt.

V. 5; vgl. Dillmann, a. a. O. p. 99 und Wellhausen, Ztschr. f. d. Th. 1876, p. 543) sind von der Darstellung der bisher behandelten Gesetze mit Ausnahme von c. XII, 21—27 durchweg verschieden. Die Grundbestandteile dieses Gesetzesabschnittes gehören dem sog. Jahvisten an, welcher c. XII, 34 u. 39 berichtet hatte, dass die ausziehenden Israeliten den Brodteig ungesäuert mitnehmen mussten und der diese Einzelheiten erzählte, um die Verordnung über die dadurch begründete Sitte des siebentägigen Mazzothessens an die Geschichte des Auszugs unmittelbar anzuschliessen.

Andrerseits aber erinnert dieser Abschnitt in Ausdruck und Inhalt vielfach an den Deuteronomiker. Vgl. Ex. XIII, 9, 16 mit Dtr. VI, 8; XI, 18; Ex. XIII, 5, 8, 14 mit Dtr. VI, 20, 21; Ex. XIII, 7 (vgl. Ex. XXIII, 18; XXXIV, 25) mit Dtr. XVI, 4; Ex. XIII, 4 (vgl. Ex. XXIII, 15; XXXIV, 18) mit Dtr. XVI, 1; die Bestimmung Ex. XIII, 6 stimmt mit Dtr. XVI, 8 überein, im Gegensatz sowohl zu Ex. XII, 16 als XXIII, 15 (XXXIV, 18).

Wie ist nun das schriftstellerische Verhältniss dieses Gesetzesabschnittes zu dem Deuteronomium näher zu bestimmen? Dillmann (a. a. O. p. 99) will die Frage, ob die vielfachen Berührungen mit dem Deuteronomiker auf eine Ueberarbeitung von Ex. XIII durch denselben oder aber eine Benützung dieses Abschnittes als Vorlage für dessen eigene Gesetzesarbeit zurückzuführen sei, völlig unentschieden lassen. Nun haben wir aber schon früher darauf hingewiesen, dass die jahvistische Ueberlieferung in ihren Grundlagen die historische Motivirung des Festes nicht zu kennen scheint. Erst der Deuteronomiker thut diesen Schritt. Unser Stück, welches neben jenen sprachlichen Berührungen mit dem Deuteronomium auch in dieser Hinsicht den Standpunkt des Deuteronomikers vertritt, ist durch eine tiefgreifende deuteronomistische Bearbeitung hindurchgegangen und, wie das העביר beweist, auch späterhin nicht intakt geblieben. Vgl. Wellhausen, Gesch. Isr. I, p. 90; Zeitschrift f. d. Th. 1876, p. 544.

II. Die Relation des Bundesbuches, Ex. XXIII, 4 ff. und des Zweitafelgesetzes, Ex. XXXIV, 18 ff.

Als ein Glied in dem Cyclus der drei grossen Jahresfeste (הגים) erscheint das **הג המצות** in Ex. XXIII, 14 f.; es eröffnet den Reigen der drei grossen Jahresfeste, welche in den späteren Festgesetzen des Pentateuchs stets in derselben Reihenfolge aufgeführt werden. „Dreimal, heisst es V. 14, sollst du mir Feste feiern im Jahr; V. 15: das Fest der ungesäuerten Brode sollst du halten; sieben Tage sollst du ungesäuertes Brod essen, wie ich dir befohlen habe zur bestimmten Zeit des Monats Abib (למועד חרש) (האביב); denn in ihm bist du aus Aegypten gezogen — und erscheinet nicht leer vor mir.“ Daran schliessen sich die Verordnungen über das **הג הקציר בכורי מעשיך** und das Fest der Einsammlung der Früchte (**הג האסף**) am Ausgang des Jahres (**בצאת השנה**). Vom Pesachfest ist hier ausdrücklich keine Rede; das eigentliche **הג** heisst **הג המצות**. Die Verordnungen über dieses Fest sind sehr unbestimmt und skizzenhaft kurz und das Fest selbst erscheint in primitiver Einfachheit.

Während die beiden andern Feste, das **הג הקציר בכורי** und das **הג האסף** einen rein natürlichen Anlass haben und Feste des Ackerbaus sind, unterscheidet sich das **הג המצות** von ihnen dadurch, dass ihm allein eine andere Grundlage, eine historisch-theokratische Bedeutung gegeben wird. Indessen erhebt sich angesichts der Zusammenstellung dieses Festes mit den übrigen von vornherein ein gewisses Vorurteil, als ob auch das erste Glied des dreigliedrigen Turnus eine rein natürliche Motivierung voraussetzte und die historische V. 15 weiter nichts als eine spätere Denaturalisirung wäre. (Hupfeld, a. a. O. p. 4; Wellhausen, Gesch. Isr. p. 87). Die chronologischen Bestimmungen sind ganz allgemein gehalten; die Feier des Festes soll um die Zeit des Monats Abib (Aehrenmonats) stattfinden (vgl. Ex. XIII, 4), ohne dass eine auch nur annähernd genaue Bestimmung des Festtermins getroffen wäre. Von einem fragmentarischen Charakter dieser Ver-

ordnung kann um so weniger die Rede sein, als sich diese allgemeine Art und Weise der Bestimmung der Festtermine auch bei den beiden andern Festen wiederholt, wo die Ursprünglichkeit der Verordnungen in die Augen springt.

Im Vergleich zu Ex. XII, 15—20 und auch XIII, 3—10 ist die Festverordnung dieses Abschnittes um Vieles einfacher. Es ist hier weder von einer **מקרא-קדש** noch von einer **עצרה** (Dtr. XVI, 8), noch von einem besonderen **הג** am siebenten Tag der Mazzoth die Rede. Neu aber ist die eigentümliche Bestimmung V. 15 b: **ולא-יראו פני ריקם**, welche in dem gegenwärtigen Context ganz abgerissen und haltlos dasteht, indem jede nähere Angabe über die Qualität der geforderten Darbringung fehlt. Es darf ferner nicht ausser Acht gelassen werden, dass die Verbindung des V. 15a mit V. 16, wo das **תשמר** aus V. 15 noch als verbum regens fortwirkt, durch das eingesprengte Stück V. 15 b sehr schwerfällig wird. Dieselbe Bestimmung nun findet sich in wörtlicher Uebereinstimmung mit unserer Stelle in Ex. XXXIV, 20, wo sie wirklich am Platz ist. Vermutlich ist die Phrase erst nachträglich aus jener Stelle in den Zusammenhang von Ex. XXIII, 14 ff. eingetragen worden.

Damit stossen wir von selbst auf die Frage nach dem schriftstellerischen Verhältniss der beiden parallelen Gesetzesabschnitte Ex. XXIII, 14 ff. und Ex. XXXIV, 18 ff. Wir setzen zum Zwecke einer leichteren Vergleichung der parallelen Gesetzesstücke den Text bei:

Ex. XXIII.	Ex. XXXIV.
V. 14 שלש רגלים תהג לי בשנה:	V. 18 את הג המצת תשמר
V. 15 את הג המצות תשמר שבעת	שבעת ימים תאכל מצות
ימים תאכל מצות כאשר	כאשר צויתך למועד חדש
צויתך למועד חדש האביב	האביב כי בחדש האביב
כי בויצאת ממצרים ולא-	יצאת ממצרים:
יראו פני ריקם:	V. 23 שלש פעמים בשנה יראה
V. 17 שלש פעמים בשנה יראה	כל-זכורך את-פני האדון
כל-זכורך אל-פני האדון	יהוה אלהי ישראל:
יהוה:	

Die Parallelen zu V. 19 und V. 20a fehlen.	V. 19 כל־פטר רחם לי וכל־ מקנך תזכר פתר שור ושה:
	V. 20 ופטר חמור הפדה וערפתו כל בכור בניך חפדה ולא־ יראו פני ריקם:
V. 18 לא־ חזבח אל־ חמץ דם־ זבחי ולא־ ילין חלב־ הגי עד־ בקר:	V. 25 לא־חשחט על־חמץ דם־ זבחי ולא־ילין לבקר זבח הג הפסח:
V. 19 ראשית בכורי אדמתך חבא בית יהוה אלהיך לא־ חבשל גדי בחלב אמו:	V. 26 ראשית בכורי אדמדך חביא בית יהוה אלהיך לא־חבשל גדי בחלב אמו:

Die Parallelversion Ex. XXXIV, 18 ff.¹ gibt teils den Text von Ex. XXIII, 14 ff. wörtlich wieder, teils enthält sie über den Inhalt von Ex. XXIII hinausgehende und jenes Gesetz ergänzende Zusätze (V. 19, 20).

Der Conciipient der zweiten Gesetzesversion hat das זבח הג הפסח V. 18 auf das Pesach gedeutet und in חלב־הגי umgewandelt (V. 25), wobei תזבח durch das in dieser Verbindung ungewöhnliche חשחט ersetzt wurde. Was dort allgemein über die Behandlung des Opferblutes und Opferfettes eines jeden הג verordnet war⁴), wird c. XXXIV, 15 auf das Pesach insbesondere eingeschränkt. Obwohl die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass die Relation Ex. XXXIV wenigstens teilweise (denn an schriftstellerische Unabhängigkeit von Ex. XXIII, 15 und XXXIV, 18 ist kaum zu denken) neben dem Mazzothgesetz Ex. XXIII selbständig und gleich ursprünglich bestand, so spricht doch gerade die Interpretation des חלב־הגי durch Pesach

1) Mehrere Exegeten (vgl. George, a. a. O. p. 110; Wellhausen, Gesch. Isr. I p. 91) wollen auch die Stelle c. XXIII, 18 auf das Pesach im Besondern deuten; allein abgesehen davon, dass der Verfasser dieses Abschnittes den Namen פסח nirgends nennt, so hat doch die Auffassung von זבח (יהוה) als technischen Ausdrucks für פסח seine Schwierigkeit. Richtiger liegen hier ganz allgemeine, für jedes Tieropfer geltende Bestimmungen vor (Lev. II, 11; VII, 12, 15; Dtr. XIV, 21. Die originale Form des Gesetzesspruches ist jedenfalls in c. XXIII, 18 gegeben.

für die Annahme, dass der Concipient des Gesetzes in Ex. XXXIV die Relation des Bundesbuches als Vorlage benützt habe. Allein dieses Gesetz lag dem Concipienten der Parallelversion in Ex. XXXIV wohl nicht in dem gegenwärtigen Umfang vor. Schon oben wurde geltend gemacht, dass der unbestimmte Ausdruck V. 15b erst durch eine spätere Bearbeitung aus Ex. XXXIV in den Context hereingetragen wurde. Nicht anders steht es mit der in **כאשר צויהך** liegenden Rückweisung auf ein früheres Gesetz (XXIII, 15; XXXIV, 18). Der Verfasser der letzteren Version verwies mit dieser Formel einfach auf seine Quelle, die Relation des Bundesbuches, welche er theils kopirte, theils da, wo es nötig schien, ergänzte und erweiterte. In der Version des Bundesbuches ist diese Formel secundär und erst durch eine redactionelle Bearbeitung nach Ex. XXXIV, 18 ff. in den ursprünglichen Wortlaut hereingebracht. Als verhältnissmässig ursprünglicher Text des V. 15 wäre darnach zu vermuten: **את הג המצות תשמר שבעת ימים תאכל מצות למועד חדש האביב כי בי יצאת ממצרים:**

Die Zusätze (V. 19 u. V. 20) in der Verordnung Ex. XXXIV beschäftigen sich mit dem Erstgeburtsoffer; dieses Erstgeburtsoffer ist erst in der Entwicklung zum Feste begriffen; es erscheint ungefähr auf derselben Stufe der Entwicklung wie Ex. XIII, 11 ff., mit welchem Gesetz das fragliche Stück auch in sprachlicher Hinsicht unleugbare Verwandtschaft hat.

Das Mazzothfest, welches hier Gegenstand gesetzlicher Bestimmungen ist, kann neben V. 16 trotz der geschichtlichen Motivirung V. 15b seine ursprüngliche Beziehung auf den Ackerbau, die Grundlage des Lebens wie der Religion, nicht verleugnen und Wellhausen vermutet (Gesch. Isr. I, p. 89) nicht mit Unrecht, dass die geschichtliche Interpretation das Werk späterer Bearbeitung sei¹⁾. Das

1) Besonders lehrreich ist Dtr. XXVI, 1 ff. Als Dank für die Ausführung aus Aegypten und die Bekehrung mit Kanaan weiht Israel Jahve jährlich die Erstlinge der Ernte (V. 8, 9, 10).

verhältnissmässig hohe Alter dieser Verordnung geht übrigen auch daraus hervor, dass es hier wie in der Parallelversion Ex. XXXIV noch nicht zu festen Terminen gekommen ist und der Gesetzgeber von Festzeiten, nicht aber von Festtagen spricht, wie das auch bei einem auf den Ackerbau gegründeten Feste ganz natürlich ist.

Die starke Betonung einer dreimaligen Festfeier im Jahre (vgl. auch Dtr. XVI, 16), lässt vermuten, dass diese Sitte, weil noch nicht zu allgemeiner Geltung gelangt, erst durchgeführt werden sollte. Unter dem Erscheinen vor Jahve kann unmöglich ein Wallfahrtsfest zu einem Centralheiligtum (Ewald, *Altertümer des Volkes Israel*, p. 374), zu der Stiftshütte nach Silo oder dem königlichen Tempel in Jerusalem verstanden werden. Selbst der Umstand, dass Ex. XXXIV, 24 der Ausdruck *עלה* gebraucht ist, berechtigt nicht zu dieser Annahme. Denn dieser Ausdruck wird nicht seltener von dem Erscheinen vor Jahve in Mizpa (Jud. XX, 1, 3; XXI, 5, 8); in Bethel (Jud. XX, 18, 23, 26); in Silo (I Sam. III, 7, 21) u. s. f. gebraucht und ist überhaupt „der richtige und stehende Ausdruck für das Hingehen nach allen gottesdienstlichen Stätten, die ja meist auf Höhen gebaut waren“ (Graf, *gesch. B.* p. 30). Dass Ex. XXIII, 19 (Ex. XXXIV, 26) von einem *בית יהוה* die Rede ist, verschlägt nichts; denn auch das Heiligtum in Silo wird I Sam. I, 7, 24; III, 15 so genannt (vgl. Jud. XVII, 5). Wie die Fassung aber lauten müsste, wenn der Gesetzgeber das Centralheiligtum in Jerusalem meinte, zeigt Dtr. XVI, 16.

Dieses in doppelter Version erhaltene Mazzothgesetz gehört jedenfalls der vordeuteronomischen Zeit an und ist eingestandenermassen jahvistischen Ursprungs. Ex. XXIII, 14 ff. mag mehr auf Seiten des J, Ex. XXXIV, 18 ff. mehr auf Seiten des E stehen.

Nach Ex. XXIII, 18 feiert Israel das *חג המצות* als Fest der Erinnerung an den Auszug aus Aegypten. Dass ein innerer Zusammenhang zwischen der Darbringung der Erntearpachen und dem Mazzothfeste besteht, liegt auf der Hand; denn sie ruhen der Ueberlieferung zufolge auf derselben geschichtlichen Basis.

III. Die deuteronomische Relation, c. XVI, 1—8.

Die deuteronomische Relation unterscheidet sich äusserlich dadurch von den bisher behandelten Gesetzesabschnitten, dass sie die cultgesetzlichen Bestimmungen über die beiden Feste nicht streng auseinanderhält, sondern in ein Ganzes zusammenschmiedet, so dass die beiden Feste zu einem V. 1 und V. 5 als Pesach, V. 16 als Mazzothfest bezeichneten Gesamtfeste zusammenwachsen. Der Verfasser des zusammenhängenden Abschnittes scheint das Fest nur unter dem Namen פסח zu kennen, im Gegensatz zu Ex. XXIII, 14 f. und wohl auch der Grundlage von Ex. XXXIV, 18 ff., wo das Fest ausdrücklich als חג המצות bezeichnet war. Hinsichtlich des Inhaltes tritt hier besonders die starke und durch öftere Wiederholung verschärfte Betonung der einzig legitimen Festfeier im Centralheiligtum zu Jerusalem hervor, „der Stätte, die Gott erwählen wird.“ Es gibt sich in dieser Bestimmung eine wichtige und durch ihre Durchführung folgenreiche Aenderung der vordeuteronomischen Praxis, die Feste zu feiern, kund; der vorliegende Gesetzesabschnitt entwickelt in dieser Hinsicht ein wirkliches Programm VV. 2, 6, 7, 16 und tritt mit diesem Reformvorschlag in ausgesprochenen Gegensatz zu dem Festgesetz des Bundesbuches sowohl als auch Ex. XII, 1 ff. An Stelle des einfachen Hausaltars oder der verschiedenen Bamoth tritt das königliche Heiligtum Jahve's in der Metropole des Cultus, Jerusalem; das Fest, dessen Feier früher an den häuslichen Herd (Ex. XII, 3, 4) gebunden war oder an verschiedenen grösseren Heiligtümern vollzogen wurde, wird in den grossen Reichstempel verpflanzt, an welchen die ausschliessliche Legitimität der Festfeier geknüpft ist. So aus seinem natürlichen Boden ausgegraben und auf einen fremden verpflanzt, musste das Fest einen von der bisherigen Lebensform ganz verschiedenen Weg der Entwicklung einschlagen; es ist mithereingenommen in den Strom des allgemeinen cultischen Lebens; durch diese Verpflanzung

des Festes in die geräuschvolle Hauptstadt mit dem herrlich ausgestatteten Reichstempel durch die damit zusammenhängende Vereinigung der Einzeldarbringungen zu einem grossen Opferfeste ist der Anfang gemacht, um allmählig in einseitiger Fortbildung des Opfercharacters des Festes das eigentlich Originale und Characteristische desselben zu verwischen und es selbst, das mit allen seinen Wurzeln am Leben hing, zu einem einheitlich geregelten, aber toten Statut zu machen.

Auf Rechnung dieses streng ausgeprägten, mit tendenziöser Schärfe in den Vordergrund gestellten gesetzgeberischen Zweckes ist zum Teil auch der Mangel sorgfältig detaillirter Festbestimmungen zu schreiben. Dem Gesetzgeber kam es eben vor allen Dingen darauf an, dem festfeiernden Volke einzuschärfen, dass es die Feste nur in Jerusalem feiern und dort Festmahlzeit halten dürfe.

Auf die zwischen Dtr. XVI, 1 ff. und Ex. XII, 1 ff. bestehenden Differenzen wurde schon früher aufmerksam gemacht. Nach V. 2 unseres Abschnittes sind צֶאֱן יִבְקֶר, nach Ex. XII, 3 nur אִישׁ-שֶׁה als Opfermaterial zulässig. Dieser Widerspruch ist kein täuschender, wie Riehm¹⁾ darzulegen sucht, wenn er sagt: „Es ist hier nicht blos vom Passahlamm, das am Abend des ersten Tages zu schlachten war, die Rede, sondern von allen während der sieben Passahfesttage zu bringenden Opfern, die der Verfasser alle Passah nennt²⁾ (entsprechend dem auf

1) Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab; Gotha 1854, p. 52.

2) Riehm versteht nach Anleitung seiner besonderen Auffassung des V. 2 unter den hier geforderten Opfern Erstgeburtsmahlzeiten, während andre wie Rosenmüller und Hengstenberg an die Lev. XXIII, 8 angedeuteten und Num. XXVIII, 19—24 vorgeschriebenen Festopfer denken. Nun hat Riehm allerdings darin Recht, dass die an genannten Stellen vorgeschriebenen Festopfer hier nicht gemeint sein können, weil eben das Fleisch von jenen Brand- und Sündopfern vom Volke nicht gegessen werden durfte. Das Irrtümliche der Erklärung Riehms aber liegt darin, dass er einen Unterschied zwischen der Darbringung der Erstgeburten und dem eigentlichen Pesach macht.

die ganze Festzeit übertragenen Namen“). Es ist jedoch durchaus nicht zutreffend, wenn Riehm aus dem vorliegenden Texte die Forderung eines doppelten Festopfers, des eigentlichen Pesachlammes und des siebentägigen Pesachopfers herausliest. V. 1 ist gesagt: Halte den Monat Abib, dass du Pesach feierst dem Herrn! In den VV. 2, 3 wird die Art und Weise, wie dieses Pesach gehalten werden soll, näher angegeben, die VV. 5, 6 dagegen, wo nach der Erklärung Riehm's das eigentliche Pesach hervorgehoben sein soll, enthalten die Erläuterung zu der Bestimmung in V. 2: במקום אשר יבחר יהוה. Wäre in V. 2 das eigentliche und wirkliche פסח nicht gemeint und von diesem erst in der Folge die Rede, so hätte der Gesetzgeber über das eigentliche Pesachopfer keine andere Bestimmung getroffen als die der allein rechtmässigen Feier in Jerusalem; was aber darunter zu verstehen sei, darüber hätte er sich in keiner Weise geäußert. Für eine solche Unterscheidung von Pesach und Pesach bietet übrigens auch keine der andern Festgesetze einen Anhaltspunkt; der Deuteronomiker kennt sonach nur ein פסח. VV. 1, 2 redet er davon ganz unbestimmt (ohne Artikel) und nachdem er die Bedeutung des פסח erklärt und die Momente des Festes bestimmt hat, spricht er in der Folge von ihm als dem הפסח.

Nach der Angabe der VV. 1, 3 soll das Fest in Uebereinstimmung mit der Angabe Ex. XXII, 15 (XXXIV, 18) und Ex. XIII, 3 zum Andenken an den Auszug aus Aegypten gefeiert werden¹⁾. Eine genaue Fixirung des Fest-

1) Das Essen der Mazzoth wird zur Erinnerung an die fluchtähnliche Eile des Auszugs (Ex. XII, 34, 39) angeordnet und die Mazzoth heissen לחם עני V. 3. Der Verfasser nimmt mit dieser geschichtlichen Interpretation des Festbrauches offenbar Bezug auf die vereinzelt in Ex. XII, welche von der Hast des Auszugs und der dadurch verschuldeten Nichtsäuuerung des Brodteiges erzählen. Auffallend ist aber, dass von dem Auszug aus Aegypten als in der Nacht geschehen berichtet wird (V. 16), während bisher von einer Nacht der Pesachfeier und einem Tag des Auszuges die Rede war (Ex. c. XII).

termins ist nicht getroffen, sondern ganz allgemein wie Ex. XIII, 3, Ex. XXIII, 15 (XXXIV, 18) der Monat Abib als Festmonat bezeichnet. Diese Unbestimmtheit in der Angabe des Festtermins erklärt sich lediglich aus der Annahme einer wesentlichen Unvollständigkeit der Darstellung; denn mit der Centralisation des Opferdienstes ist es nothwendiger Weise auch zu festen Terminen gekommen. Die Art und Weise, die Termine zu bestimmen V. 9, ist jedenfalls älter als das Deuteronomium¹⁾.

Neu ist ausser dem die gesetzliche Einheit der Festfeier fordernden Reformgedanken und der Erweiterung des zulässigen Opfermaterials die Bestimmung V. 8 יוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה. Die deuteronomische עֲצֶרֶת (Festversammlung) ist keinesfalls eine blosse Uebersetzung des Ex. XIII, 7 auf den siebenten Tag angesetzten הַג (Kuenen, Theol. Tydschr. 1869, p. 279); der Gesetzgeber verlangt persönliche Anwesenheit des festfeiernden Volkes in Jerusalem am Tag der Pesachfeier und siebenten Tag der Mazzoth. In V. 7 heisst es nur: וּפְנִיָה בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאֹהֲלֶיךָ. Der Morgen, welcher hier gemeint ist, kann kein anderer sein als der Morgen des ersten Mazzothtages, der Morgen des 15. Abib. Darnach erlaubte der Gesetzgeber dem Volke, das am 14. Abib nach Jerusalem wallfahrtete, um im königlichen Heiligtum sein Pesachopfer darzubringen und Festmahlzeit zu halten, am Morgen des 15. wieder nach Hause zurück zu kehren, um am 7. Tag der Festwoche zum Zwecke der

שְׁבַע שָׁבָעַת תִּסְפֹּר לָךְ מֵהַחֵל חֶרְמֶשׁ בַּקֹּמָה תַחֵל לִסְפֹּר 1)

שְׁבַע שָׁבָעַת:

Diese Bestimmung setzt das Fest der שְׁבַעַת in chronologische Beziehung zu dem Beginn der Erntezeit. Sieben Wochen nach dem Anhieb der Sichel in die Saat soll es gefeiert werden. Da aber kaum anzunehmen ist, dass ein einheitlich geregelter Schneidetermin für das ganze Land mit seinen verschiedenen Klimaten gleichmässig beobachtet wurde, so lässt sich daraus schon folgern, dass die Bestimmung der Festtermine anfänglich von dem jeweiligen Stand der Ernte abhängig war. Weiteres bei Lev. XXIII, 10 ff.

עצרת zum zweiten Male zu erscheinen. Er hebt also in Uebereinstimmung mit dem Mazzothgesetz Ex. XIII gegenüber den fortgeschritteneren Bestimmungen Ex. XII, 15—20 den ersten Tag der Mazzoth nicht als einen besondern Festtag hervor. Unter der Heimkehr an diesem Tag aber versteht der Gesetzgeber jedenfalls nur die Rückkehr in die jerusalemischen Herbergen, wo das Volk während der Festtage wohnte (Riehm, a. a. O. p. 51).

Im Uebrigen hat der Deuteronomiker zum guten Theil bereits vorhandenes Material benützt. So weist V. 1 zurück auf Ex. XIII, 3; XXIII, 15; XXXIV, 18; V. 4 auf Ex. XIII, 8; V. 8 auf Ex. XIII, 6. Auch V. 16 ist nur eine kürzere Zusammenfassung des Gesetzes Ex. XXIII, 14 ff., wozu noch die echt deuteronomische Bestimmung über den gottesdienstlichen Ort tritt. In allen diesen Fällen ist eine literarische Abhängigkeit des Deuteronomiums von der jahvistischen Ueberlieferung anzunehmen (vgl. Kayser, das vorexil. Buch, p. 136).

IV. Die Festgesetze Lev. XXIII, 4—14 und Num. XXVIII, 16—25.

1. Lev. XXIII, 4—14.

C. XXIII handelt über die מועדי יהוה, an welchen מקרא-קדש, heilige Festversammlung in Jerusalem stattfindet; das ganze Kapitel ist eine wohlgeordnete, systematische Zusammenstellung der heiligen Festzeiten; die planvolle Gliederung des Ganzen geht schon daraus hervor, dass die Einleitungsformel וידבר יהוה אל-משה לאמר fünfmal wiederkehrt, jedesmal bei Einführung eines neuen Elementes der Festgesetzgebung VV. 1, 9, 23, 26, 33. So gliedert sich diese Gesetzessammlung in fünf, sich gegenseitig abgrenzende Gruppen, von denen jede wieder in kleinere Absätze zerfällt. Aber selbst im Detail der Anordnung macht sich eine geradezu peinliche Sorgfältigkeit bemerkbar. Der Gesetzgeber trifft zunächst die Bestim-

mung des Festmonats, dann des Tages, dann der Tageszeit und wo möglich der Stunde.

Nachdem der Verfasser V. 3 die Heiligung des Sabbath's kurz berührt, geht er von V. 4 ab zu dem Pesach- und Mazzothfeste über.

a) V. 4—8.

„Im ersten Monat, sagt dieses Gesetz, am vierzehnten des Monats Abends ist das Pesach Jahve's; und am fünfzehnten dieses Monats ist das Fest der ungesäuerten Brode. Sieben Tage sollst du ungesäuertes Brod essen. Am ersten Tag soll euch eine heilige Festversammlung sein; keine Arbeit sollt ihr thuen, und ihr sollt Jahve opfern diese sieben Tage lang. Am siebenten Tag ist wieder eine heilige Festversammlung; keine Arbeit dürft ihr thun.“

Eine Vergleichung des Stückes V. 4—7 mit Ex. XII, 1 ff., 15 ff., lässt im Einzelnen manche Berührungspunkte erkennen. Der Festmonat ist in Uebereinstimmung mit Ex. XII, 2 als „erster Monat“ (חֹדֶשׁ הָרִאשֹׁן) bezeichnet, während ihn die jahvistische Ueberlieferung Aehrenmonat nennt; ferner ist hier eine genaue Grenzlinie gezogen zwischen Pesach und Mazzoth, im Gegensatz zur deuteronomischen Gesetzesversion, wo die beiden Feste nur ein grosses חג darstellen; weiter betont das Gesetz (VV. 7, 8), gemeinsam mit Ex. XII, 16, die besondere Feier der מִקְרָא קֹדֶשׁ am ersten und siebenten Tage der Mazzoth. Hinsichtlich der Terminbestimmung hat es den Anschein, als ob V. 6 unseres Abschnittes von der Angabe in Ex. XII, 15, 18 divergirte. Dort werden die sieben Tage, an welchen Mazzoth gegessen werden soll, vom Abend des 14. bis zum Abend des 21. gerechnet, während die Mazzothwoche hier erst mit dem Morgen des 15. beginnt. Allein auch in Ex. XII, 15 ff. ist der 14. nicht als erster Tag der Mazzoth mitgezählt, sondern der dem ersten Mazzothtag vorangehende Abend heisst durchweg der vierzehnte¹⁾. Hier wie dort ist darum das Gesamtfest in ge-

1) Man hat indessen nicht nöthig, mit George (a. a. O. p. 244) und Maybaum (a. a. O. p. 98) die so geartete Fixirung des

wissem Sinne ein achttägiges. — Die ganze Darstellungsweise des Abschnittes, die genaue Fixirung der Festtermine, die Bezeichnung des Festmonats nach der Zahl, die weitläufige Breite des Ausdrucks (VV. 5, 8), endlich die deutlichen Berührungen mit Ex. XII, 15 ff. machen die Entscheidung über dieses Stück nicht schwer. Es ist wie das Mazzothgesetz Ex. XII, 15 ff. ein Element der priesterlichen Gesetzgebung.

b) V. 9—14.

Im Anschluss an diese Festverordnung folgt ein durch eine besondere Formel eingeleitetes eigenartiges Gesetz über die Darbringung der Erstlingsgarbe der Ernte. Der Wortlaut des Gesetzes ist folgender: „Wenn ihr in das Land kommt, das ich euch geben will, und ihr erntet die Ernte, so bringet eine Garbe (עמר) von den Erstlingen eurer Ernte zum Priester. Dieser soll die Garbe weben vor Jahve; am Tage nach dem Sabbath (ממחרת השבת) soll sie der Priester weben.“ Daran reiht sich die weitere Bestimmung, an demselben Tage ein einjähriges, reines Lamm als Brandopfer zu opfern und ein Speisopfer von zwei Zehntel feinem Mehl, mit Oel gemengt, und ein Trankopfer von einem Viertel Hin Wein darzubringen. Darnach erst soll es erlaubt sein, Brod, Kali und Karmel zu essen.

Die von der Synagoge auf die Kirche vererbte Aus-

Festtermins (Lev. XXIII, 6 und Num. XXVIII, 16) als babylonische Rechnung auszugeben. Maybaum sagt: Wenn Num. XXVIII, 16 schon der 14. Tag des Monates als Anfang des Festes bezeichnet wird, so geschieht das aus dem Grunde, weil in Babylon der Tag vom Morgen an gerechnet wurde (Plinius hist. nat. II, 77), weshalb der dem 15. Tage vorhergehende Abend als der Abend des 14. Tages bezeichnet werden musste.“ Allein dieselbe Tagesrechnung wie Num. XXVIII, 16 liegt auch der Terminbestimmung Ex. XII, 15 ff. zu Grunde; dass aber der 14. Nisan, obwohl die Feier des Pesach lediglich auf den Abend fiel, als ein eigener Festtag gezählt wurde, ist ganz natürlich. Bildet doch auch das Pesach ein selbständiges Fest!

legung verbindet dieses Stück unmittelbar mit dem vorausgehenden Festgesetz und sieht das Stück V. 9—14 als eine noch zu V. 1—8 gehörige Verordnung an. In der Voraussetzung, dass mit שבת ausser dem Wochensabbath auch jeder Feiertag bezeichnet werden kann, versteht man unter dem V. 11 genannten Sabbath entweder den ersten oder den siebenten Tag des Mazzothfestes und verlegt die Darbringung der Erstlingsgarbe demgemäss entweder auf den 16. oder 22. des ersten Monats (ממחבת השבת, das die LXX mit τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης übersetzen). Allein diese Erklärung scheitert schon daran, dass שבת im Sprachgebrauche stets nur den Wochensabbath, nirgends aber einen Festtag bezeichnet (George, a. a. O. p. 124; Dillmann, a. a. O. p. 487). Und selbst für den Fall, dass der Sprachgebrauch von שבת = Festtag gesichert wäre (vgl. Lev. XXIII, 32, wo das Versöhnungsfest שבת שבתון genannt wird), so müsste es doch zweifelhaft bleiben, auf welchen der beiden Tage — denn in dem Abschnitt V. 4—8 ist von zwei Festtagen die Rede — das שבת sich beziehen sollte¹⁾.

Schon die samaritanischen Sabuäer haben dadurch, dass sie den Abschnitt V. 9 ff. als ein selbständiges, dem Zusammenhang von V. 4 ff. fremdes Gesetzesstück ansahen, jede Beziehung des שבת zu dem Vorausgehenden in Frage gestellt und unter diesem Sabbath ganz allgemein den Sabbath nach Beginn der Ernte verstehen wollen. Auf diese Weise wird die Bestimmung des Tages der Garbenweihe und des Tages der Darbringung der Erstlingsbrote — denn zwischen V. 11 und V. 15, wo der Gesetzgeber sagt, dass von dem ממחרת השבת V. 11 an sieben Sabbathe (שבע שבתות) oder 50 Tage bis zum ממחרת השבת השביעת, dem Tage der Darbringung der Erstlingsbrote zu zählen seien, besteht eine offenbare Beziehung — auf diese Weise wird die Fixirung jener Festtage von dem

1) Die jüdisch-orthodoxe Auslegung denkt an den ersten, Hupfeld und A. an den siebenten Tag der Mazzoth; vgl. Hupfeld, a. a. O. II, p. 4, 16; Hitzig, Ostern und Pfingsten I, 12.

Termine des Mazzothfestes unabhängig gemacht. Verwandt mit der Erklärung der Sabuäer ist die Ansicht George's (a. a. O. p. 128), welcher unter der Voraussetzung, dass die Ernte stets mit dem Anfang der Woche begann, in jenem fraglichen *ממחרת השבת* den ersten Tag der Woche finden wollte, mit welcher die Ernte begann. Gegen diese Auffassung wendet Dillmann (a. a. O. p. 487) ein, dass, wenn man das Gesetzesstück V. 9 ff. ohne Rücksicht auf V. 4—8 erklären will, das *ממחרת השבת* eine zu weite und unbestimmte Angabe ist, indem die einzige vorausgehende Zeitbestimmung in V. 9 (*כִּי־תֵבֹאוּ אֶל־הָאָרֶץ וְקָצַרְתֶּם*) mehr als einen Sabbath in sich begreift und selbst, wenn man jene Zeitbestimmung nach Anleitung von Dtr. XVI, 9 auf den Anfang der Ernte bezöge, unentschieden bliebe, ob der Sabbath vor oder nach Beginn der Ernte gemeint sei. Allein auch durch die Verbindung dieses Stückes mit dem Vorausgehenden ist nichts für die Erklärung des fraglichen Ausdrucks gewonnen; denn in der Verordnung V. 4—8 ist auch nicht die leiseste Andeutung eines Sabbaths gegeben, zu welchem die Darbringung der Erstlingsgarbe irgendwie in chronologische Beziehung gesetzt wäre. Ferner ist es durchaus nicht zutreffend, wenn Dillmann ein alljährliches Erntebeginnfest ohne genau fixirten Termin wegen der eigentümlichen klimatischen Verhältnisse Palästinas und wegen der Ungleichmässigkeit der Aussaat und Reifezeit für eine Unmöglichkeit erklärt. Denn daraus folgt eben nicht, wie Dillmann will die Notwendigkeit eines festen Jahrestermins, sondern vielmehr die Unmöglichkeit einer einheitlichen Fixirung des Ernteanfangs auf einen bestimmten Tag.

Hitzig (Ostern und Pfingsten I, 7 ff., II, 10 ff.; vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, II, p. 620), nimmt an, dass das hebräische Kirchenjahr stets mit einem Sonntag anfang, wodurch der siebente, vierzehnte und einundzwanzigste Nisan wirkliche Sabbathe werden, und deutet darnach das *ממחרת השבת* auf den 22. Nisan¹⁾. Allein

1) „Ostern, in den ersten Monat fallend, scheint an Wochen- und Monatstag zugleich gebunden zu sein. Dies war allein

die Annahme, dass das hebräische Jahr stets mit einem Sonntag angefangen, ist völlig unerweislich (vgl. Wieseler, chronologische Synopse p. 348 ff.).

Zu beachten ist vor allen Dingen, dass der fragliche Ausdruck zu dem Vorausgehenden, wo eines Sabbaths mit keiner Silbe gedacht wird, in keiner Beziehung steht. שבת kann hier trotz V. 32 nur Wochensabbath bedeuten und auf keinen der zuvor (V. 4—8) genannten Festtage gehen. Denn auch in der parallelen Stelle V. 16 bedeutet das מחרת השבת, da in diesem Zusammenhang von keinem Festtag die Rede ist, nichts anderes als einen auf den gewöhnlichen Wochensabbath folgenden Tag. Hätte der Tag der Darbringung der Erstlingsgarbe als einer der zuvor genannten Festtage bezeichnet werden sollen, so musste doch gesagt werden, welcher von den heiligen Terminen gemeint sei, und dann war die nähere Bestimmung leicht. Das מחרת השבת ist demnach nur nach den allgemeinen Voraussetzungen von V. 9 zu erklären, unter שבת also der in die Erntezeit fallende oder ihr unmittelbar vorangehende Sabbath zu verstehen. So erklärten den Wortlaut schon die Boethusäer und Karäer und setzten dieser Erklärung zufolge den Tag der Garbenweihe und Pfingsten (V. 15) immer auf einen Sonntag an (vgl. Schultz in d. deutsch. Zeitschrift für christliche Wissenschaft u. Leben 1857, p. 224).

Der ganze Abschnitt V. 9 ff. scheidet sich durch Sprache

möglich beim ersten Monat, möglich dadurch, dass der Tag des ersten Neumondes, welcher das Jahr anfang, immer als erster Wochentag angesehen wurde. — Von vornherein ist diese Annahme ebenso glaublich, als ein Anfang des Jahres an unbestimmten Wochentagen, da die Hebräer, nicht im Besitze eines Sonnenjahres, keinen festen Jahresanfang gehabt haben können, und ihr Mondjahr jedenfalls beständiger Nachbesserung bedurfte.“ Knobel hat sodann unter Berufung auf Jos. V. 11, wo für מחרת השבת gesetzt ist מחרת הפסח, die Ansicht Hitzigs dahin modificirt, dass unter dem fraglichen שבת der 14. Nisan zu verstehen sei. Vgl. dagegen Wellhausen, Jhrb. f. d. d. Th. 1877 p. 431.

und Inhalt von dem vorausgehenden Gesetzesstück und ist als ein eigenes Fragment von dem Zusammenhang mit jenem abzulösen. Während die Feste in den Abschnitten V. 4—8 und V. 23—38 jede Beziehung zu dem natürlichen Leben verleugnen, sind die in dem Fragmente V. 9—22 angeführten auf den Ackerbau basirt. Während dort die Festfeier an ein unwandelbar festes Datum geknüpft ist, richtet sie sich hier nach dem Stand der jährlichen Ernte.

Nun hat sich uns schon bei der Beurteilung des Gesetzes Ex. XXIII, 14 ff. die Wahrscheinlichkeit eines inneren Zusammenhanges zwischen der Darbringung der Ernteparthen und dem Mazzothfeste¹ ergeben (Deutr. XXVI, 8 ff.). Nach Deutr. XVI, 9 wird das Fest der Wochen sieben Wochen nach dem Anhieb der Sichel in die Saat gefeiert. Lev. XXIII, 15 nun wird eine ähnliche Bestimmung getroffen, nur dass hier nicht von dem Anhieb der Sichel in die Saat, sondern von *ממחרת השבת* an gerechnet wird; sieben Sabbathe oder fünfzig Tage nach der Darbringung der Erstlingsgarbe soll das Wochenfest gefeiert werden¹).

Aus Jos. V, 11²) geht aber hervor, dass unter dem

1) Versteht man V. 15 *שבת* = Sabbath und zählt von dem V. 11 bezeichneten Tag 7 Sabbathe weiter bis zu dem andern Tage des siebenten Sabbaths (*ער ממחרת השבת השביעית*), so kommt man allerdings nicht auf den fünfzigsten Tag. Man wollte deshalb die *שבתות* V. 15 mit den deuteronomischen *שבעת* indentificiren; die Unmöglichkeit einer solchen Auskunft hat George (a. a. O. 125 f.) bis zur Evidenz erwiesen. Mit dieser Zählung aber verhält es sich so: Der Parallelismus zwischen V. 11 und V. 15 liegt auf der Hand; das Gesetz will, dass beide Feste auf den ersten Tag der Woche fallen; der Ausgangspunkt, von dem aus die Sabbathe gezählt werden, kann selbstverständlich nur ein Sabbath sein; der fünfzigste Tag, der Tag der Darbringung der Webebrode, ist derjenige, welcher auf die sieben Sabbathe folgt, ebenfalls ein erster Tag der Woche.

2) *וַיֹּאכְלוּ מֵעֵבֹר הָאָרֶץ מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח מִצּוֹת* Jos. V, 11.
וְקָלוּי בַעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה:

Tag der beginnenden Ernte (Deutr. XVI, 9) kein anderer gemeint sein kann, als der erste Tage der Mazzoth (vgl. Wellhausen, *Gesch. Isr.* I, 85 und *Ztschr. f. D. Th.* 1877, p. 433). Lev. XXIII, 15 f. haben wir dieselbe Terminbestimmung wie Deutr. XVI, 9; in beiden Fällen bildet der Beginn der ersten Ernte den terminus a quo der Rechnung. Die Darbringung der Erstlingsgarbe aber fällt auf den ersten Tag der Mazzoth und ist offenbar ein Element dieses Festes. Mit diesem Befunde ist die Gleichartigkeit der drei Glieder in dem Festcyclus Ex. XXIII, 14 ff. hergestellt und das Mazzothfest nimmt neben den beiden andern Festen keine befremdliche Stellung mehr ein. Der unmittelbare Zusammenhang des Festes aber mit dem Ackerbau, die Bestimmung des Festtermins nach dem Stand der Ernte — das sind die sichersten Kriterien für das hohe Alter dieser Gesetzesüberlieferung. V. 9—14a sind die Ueberbleibsel einer alten, vielleicht ältesten, mit dem Stücke V. 1—8 erst später zusammengearbeiteten Gesetzgebung, in welcher Ackerbau und Ernte die Grundlage der gesetzlichen Verordnungen bildeten; V. 14b ist ein von späterer Recension gemachter Zusatz (vgl. Lev. VI, 18; c. X, 9; Ex. XXVII, 21 u. a. St.). Die Herkunft dieses Stückes V. 9—14a lässt sich wohl kaum ermitteln. Jedenfalls ist der ganze Festkalender c. XXIII nicht zu einer Zeit entstanden und rührt nicht von der Hand eines Verfassers her; und wenn Wellhausen die innerlich zusammengehörigen cc. XVII—XXVI ein wahres Kompendium der Literaturgeschichte nennt, so gilt das in engerem Sinne auch für die oben behandelten Festgesetze.

2) Num. c. XXVIII, 16—25.

Der Verfasser dieses Abschnittes berührt den Tag der Pesachfeier nur kurz V. 16, um desto länger bei den in die Mazzothwoche fallenden Opfern zu verweilen. Die

Festopfer, welche Lev. XXIII, 8 nur angedeutet sind, werden hier genau beschrieben. Der Gesetzgeber schreibt ausser dem täglichen Thamid 2 Farren, 1 Widder und 7 Lämmer als Brandopfer und einen Ziegenbock als Sündopfer vor, und als Mincha für den Farren $\frac{3}{10}$ für den Widder $\frac{2}{10}$ und für das Lamm $\frac{1}{10}$ Epha Mehl (vgl. Ez. XLV, 21 ff.). Der Opfercharacter des Festes ist hier auf das entschiedenste ausgeprägt; die Elemente der früheren Festgesetzgebung, das siebentägige Essen der Mazzoth treten gegenüber den mit dem Feste verbundenen Brand- und Sündopfern zurück und dieses selbst erscheint unter der Kategorie der Opfer¹⁾. Bemerkenswert ist aber, dass das Gesamtfest פסח heisst; der Name חג המצות kommt nicht vor, obwohl der Schwerpunkt der Festfeier auf die sieben Mazzothtage fällt. VV. 16, 17, 18, 25 stimmen genau mit Lev. XXIII, 5, 6, 7, 8 überein und sind nach dieser Vorlage gearbeitet; jenes Stück ältester Gesetzgebung aber Lev. XXIII, 9—14a wurde mit Stillschweigen übergangen. Dass dieses Festgesetz der letzte Ausläufer der von uns analysirten Gesetzgebung ist, bedarf keines Beweises. Hier geht die Festfeier fast ganz auf in einer Reihe von Gesamtopfern, welche in der jahvistischen Schichte der Gesetzgebung und bei dem Deuteronomiker noch unbekannt sind; dass Fest ist ein totes Statut geworden und der ganze Schwerpunkt der Feier auf die Peinlichkeit und Gewissenhaftigkeit verlegt, womit die vorgeschriebenen Festopfer verrichtet werden. Nicht der innere Wert der Sache, sondern die Masse der Opferdarbringungen macht das Fest aus; nicht auf einen natürlichen oder gesetzlichen Anlass gründet sich das Fest, sondern es ist durch den objectiven, unmotivirten Willen Jahve's geboten; an die Stelle der fröhlichen Opfermahlzeiten, von denen noch im Deuteronomium die Rede war, ist ein gros-

1) In der weiter nicht in Betracht kommenden Stelle Num. IX, 1 ff., wo die in der religiösen Praxis hie und da notwendig gewordene Nachfeier des Pesach im zweiten Monat angeordnet wird, wird das Fest geradezu קרבן genannt (vgl. Ex. XII, 27; XXXIV, 25).

ses Schlachtopferfest getreten; die mannigfaltigen und sinnvollen Riten, welche auf die ursprüngliche Naturbedeutung und die individualisirenden Anlässe der Feste hinwiesen (Lev. XXIII, 9 ff.; Ex. XIII, 11 ff.) und in denen noch der warme Pulsschlag des ursprünglichen Lebens nachzitterte, sind hinter der Technik des Opfers zurückgetreten und die Formen, in welchen die Feste ihr Dasein fristen, nichts Anderes als ein totes Exercitium der Religion.

B. Positive Construction.

Nachdem wir im Vorausgehenden die einzelnen Gesetzesabschnitte einer eingehenden Analyse des Inhaltes unterzogen, einerseits die vielfachen Berührungspunkte, andererseits die nicht selteneren Widersprüche innerhalb der ganzen für uns in Betracht kommenden Festgesetzgebung nachgewiesen und darnach einen allmäligen Fortschritt der Gesetzesüberlieferung erkannt haben, der sich eben an diesen Widersprüchen der einzelnen Gesetze darstellt, handelt es sich im Folgenden darum, auf Grund dieser literarkritischen Ergebnisse die Grundzüge einer Geschichte des Pesach- und Mazzothfestes zu entwerfen. Von den Festgesetzen, welche dem Kreis unserer Untersuchung angehören, hat sich gezeigt, dass trotz vielfacher Verwandtschaft und nachweisbarer literarischer Abhängigkeit des einen von dem andern keines mit dem andern völlig übereinstimmt; um so bedeutender aber sind die zwischen den einzelnen Gesetzesabschnitten bestehenden Differenzen und es lässt sich wohl behaupten, dass die Feste nach jeder andern Relation in einer, wenn auch nicht wesentlich, so doch merklich veränderten Gestalt erscheinen.

Im Grossen und Ganzen lassen sich einzelne Gruppen

zusammengehöriger Gesetzesstücke unterscheiden, welche durch gemeinsame positive Eigenschaften unter einander verbunden sind. So hat sich uns ergeben, dass in einer bestimmten Reihe von Gesetzen, welche wir auf jahvistischen Ursprung zurückführten, das Pesach vollständig zurück und das Mazzothfest als eigentliches Hag in den Vordergrund der Legislation tritt; in anderen Schichten der Gesetzgebung herrscht das umgekehrte Verhältniss vor; der Deuteronomiker nennt das Gesamtfest Pesach und auch der Verfasser von Num. XXVIII, 16 ff. scheint das Fest nur unter diesem Namen zu kennen. In einer Gruppe festgesetzlicher Bestimmungen ferner gründen sich die Feste offenbar theils auf den Ackerbau und haben den Charakter von Erntefesten (Lev. XXIII, 9 ff.), theils auf die Viehzucht (Ex. c. XIII, 11 ff.), während in andern Theilen der Festgesetzgebung Pesach und Mazzothfest eine streng geschichtliche Interpretation erfahren (Ex. XXIII, 15; XXXIV, 18; Ex. XIII, 4; Deutr. XVI, 1). Nach der einen Darstellung erscheint das Pesach als ein rein häusliches Mahlfest (Ex. XII, 3, 4); andere Gesetze verlegen die Festfeier nach dem Centralheiligtum in Jerusalem (Deutr. XVI, 2, 5) und stellen sie unter den Gesichtspunkt eines grossen Schlachtfestes (Num. XXVIII, 16 ff.). Die jahvistische Schichte der Gesetzesüberlieferung bezeichnet den Monat Abib als Festmonat, die priesterliche spricht durchgängig von dem „ersten Monat“; dort wird der Monat Abib im Allgemeinen ohne genauere Bestimmung des Tages als Festtermin fixirt, hier gibt der Gesetzgeber eine bis ins Einzelne gehende Terminbestimmung; nach der einen Ueberlieferung ist blos der siebente Tag der Mazzoth ein besonderer Festtag (Ex. XIII, 7; Deutr. XVI, 8), nach der anderen auch der erste u. s. f.

Wenn nun auch diejenigen Teile der Festgesetzgebung, welche wir als jahvistisches Urkundenmaterial bezeichnet haben, nach Massgabe ihres verhältnissmässig hohen Alters die Feste im Allgemeinen in einem ziemlich frühen Stadium ihrer Entwicklung zur Darstellung bringen, so kann doch keines der einschlägigen jahvistischen

Gesetze als unmittelbare Quelle für die Beschreibung des Ursprungs der Feste gelten. Ist doch in der jahvistischen Tradition bereits die geschichtliche Motivierung derselben, wenn auch nicht ursprünglich, so doch mit aller Konsequenz selbst in dem sonst einfachen und alten Festkalender Ex. XXIII, 14 ff. durchgeführt. Die kritische Analyse der einzelnen Gesetzesabschnitte hat vielmehr ergeben, dass sich in den Berichten verschiedener Herkunft und verschiedenen Characters ursprüngliches Urkundenmaterial, gleichsam versteinerte Reste älterer Formationen, erhalten haben, und selbst die priesterliche Gesetzgebung ist davon nicht auszunehmen (Ex. XII, 3, 4). Die nachfolgende positive Darstellung wird darum von den mit der priesterlichen Schrift zusammengearbeiteten Bruchstücken ältern Ursprungs und dem jahvistischen Urkundenstoff ihren Ausgangspunkt nehmen, und über die deuteronomische Relation, welche eine mittlere Stellung einnimmt, fortschreitend, bei den der priesterlichen Schrift angehörigen Gesetzesabschnitten auslaufen.

Wir beginnen mit dem Mazzothfest, welches in den älteren Teilen der Festgesetzgebung eine hervorragendere Rolle spielt als sein Schwesterfest, das Pesach. Mit der etymologischen Erklärung des מצה (Lev. II, 5; die LXX übersetzen ἄζυμα) steht es besser als mit dem dunklen פסח; der Grundbegriff von מצה ist = Reines, Lauteres (der Gegensatz חמץ = Gesäuertes)¹⁾; die מצות sind von frischem Getreide gebackene (Jos. V, 11), ungesäuerte Brode. Um die ursprüngliche und wahre Bedeutung dieser Mazzoth zu erfahren, müssen wir absehen von den schwankenden Berichten (in Ex. XII, XIII), wo das Fest der Mazzoth einerseits dargestellt wird als ein noch vor dem Auszug selbst zu feierndes Fest, andererseits aber die Sitte des Mazzothessens auf die fluchtähnliche Eile des Auszugs zurückgeleitet wird, welche die Säuerung des

1) Vgl. Ewald in d. Zeitschrift f. Kunde d. Morgenlandes, 1840, p. 423.

Teiges nicht erlaubte. Eine auffallende und überraschende Erscheinung ist es allerdings, dass alle Mazzothgesetze mit Ausnahme von Lev. XXIII, 9 ff. nur die historische und nicht die agrarische Bedeutung des Festes kennen. Nichtsdestoweniger kann die historische nicht die frühere sein; denn es ist nicht leicht denkbar, dass ein so bedeutungsloses und nebensächliches Moment der Auszugsgeschichte wie die Nichtsäuerung des Brodteiges die Grundlage für ein in religiöser Beziehung so wichtiges und national bedeutsames Fest werden konnte. Wir müssen darum den ursprünglichen Sinn des Festes in einer ganz anderen Richtung suchen. Wichtigen Aufschluss über den Weg, den wir einzuschlagen haben, gibt zunächst das Gesetzesstück Lev. XXIII, 9—14a, welches wir als ein sehr altes, ursprünglich selbständiges und erst später in den Festkalender Lev. XXIII eingegliedertes Fragment befunden haben. Dieses Gesetz fordert, dass am ersten Tag nach dem Wochensabbath, mit welchem die Ernte eingeleitet wird, die Erstlingsgarben zu dem Priester gebracht werden, damit er sie Jahve weihe. Erst nach Vollzug dieser religiösen Handlung soll es erlaubt sein, Brod, Kali und Karmel zu essen¹⁾. Ist die hier geforderte Darbringung der Erstlingsgarbe, wie im ersten Teil unserer Untersuchung festgestellt wurde, mit dem Mazzothfeste selbst identisch, so ist in diesem Gesetze eine ältere Form der Festfeier erhalten; diese ältere Festfeier setzte sich aus zwei Elementen zusammen, von denen das erste die Darbringung eines kleinen Theiles von dem neuen Ernteertrag an Jahve war. Zuerst empfängt die Gottheit, welcher der reiche Segen der Felder und die Fülle der Scheunen verdankt wird, den gebührenden Zoll von dem Ertrag der

1) Kali (קלי und קלוי) ist geschrotete oder geröstete Gerste, Karmel (כרמל) Gerstengrütze; Ersteres wird als Nahrungsmittel genannt Ruth II, 14; I Sam. XVII, 17; XXV, 18; II Sam. XVII, 28; der Genuss des Kali war bei den Hebräern nichts Ungewöhnliches, und ist heute noch in Syrien und Aegypten Brauch (Dillmann, a. a. O. p. 589).

Jahresernte, eine Garbe frischer Aehren, bestimmt für den Altar. Aber wie die ältesten Opfer überhaupt das Mitgeniessen des Menschen miteinschliessen und gerade darin das religiöse Verhältniss zum lebendigen Ausdruck kommt, so folgte auch auf die Weihung der Erstlingsgarbe der Genuss des neuen Getraides von Seiten des Menschen. Noch auf dem Felde wohl, mitten in der Ernte, wurden die frischgewonnenen Gerstenkörner zuerst wahrscheinlich geröstet und gegessen, später aber zu vollständigen Broden, zu Mazzoth gebacken (vgl. Lev. II, 14).

Ungesäuerte Brote ass man, weil die Dringlichkeit der Ernte die Säuerung und kunstgerechte Zubereitung des Materials nicht erlaubte. Erklärlich ist es darum auch, dass als Zugabe zu den Mazzoth מררים verordnet werden, Ex. XII, 8. Bittere Kräuter traten eben an die Stelle des mangelnden Ferments. — Dies sind die einfachen Elemente der ursprünglichen Mazzothfeier; sie weist eine ernste und eine heitere Seite auf. Die Darbringung der Weihegarbe, welche jedenfalls unter Aussprache frommer Gelübde und Gebete für den Erntesegen des folgenden Jahres geschah, ist der natürliche Ausdruck des an die Gottheit geschuldeten Dankes und zugleich ein Unterpfand dafür, dass die segenspendende Gottheit auch im nächsten Jahr das Füllhorn ihres Segens über die reichen Felder ausstreuen werde. Der Gedanke einer derartigen Einleitung der Ernte durch eine religiöse Feier lag um so näher, als das Mazzothfest das Fest der ersten Ernte (Gerstenernte) darstellt, die Eröffnung der Erntefeierlichkeiten bedeutet, zu welchen das Pfingstfest erst die Schlussfeier bildet. Die erste Ernte fiel in Palästina auf eine ziemlich frühe Zeit; die Reife der Früchte ist wohl von der Zeit der Aussaat und den klimatischen Bedingungen abhängig, aber in günstiger gelegenen Gegenden wie in der südlichen Jordanniederung konnte die Ernte schon kurz nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche stattfinden. Die andere Seite des Festes, die Zubereitung eines kleinen Mahlfestes von dem neuen Getraide ist der reine Ausdruck der mit der Ernte allzeit verbundenen volks-

tümlichen Lust. Eine tiefere religiöse Bedeutung liegt der Sitte des Mazzothessens ursprünglich nicht zu Grunde; die eigentliche religiöse Feier ist mit dem Acte der Darbringung der Weihegarbe zu Ende; die Mazzoth aber, in der Eile gebackene Notbrote, waren zu nichts anderem bestimmt, als dass auch die Schnitter und Schnitterinnen, nachdem der oberste Lehensherr des Landes seinen Tribut von den heurigen Erträgen der ersten Ernte erhalten, das frische Getraide proben und prüfen könnten. In beiden Elementen des Festes zeigt sich der rein naturalistische Character der ältesten Festfeier, die noch den unbefangenen Standpunkt der elementaren Naturreligion voraussetzt. Vor dem eigentlichen Beginn der Ernte sucht der Mensch die Gottheit, welche in den elementaren Naturereignissen mit so furchtbarem Ernst ihm entgegentritt, die Gottheit, welche aber auch befruchtenden Regen und milden Sonnenschein über seine Felder schickt, sich zur Bundesgenossin zu machen und in persönliche Beziehung zu ihr zu treten. In die Grundstimmung der Freude über den Ertrag der Jahresernte mischt sich aber auch ein dunkles Gefühl, eine bange Ahnung wegen des künftigen Jahres, und aus diesem Gefühl der Unsicherheit heraus ist die schöne und sinnreiche Sitte der Darbringung der Weihegarbe an die Gottheit entsprungen, der Weihegarbe, welche nicht bloß den Dank der Erntenden bezeugen, sondern auch gleichsam die rechtliche Form für eine Erneuerung des zwischen Gott und Menschen abgeschlossenen Pachtvertrages sein soll. Die Beziehung des Festes auf Jahve als obersten Lehensherrn des Landes hat sich wahrscheinlich frühzeitig ergeben, wie ja die elementare Naturreligion bei den Hebräern am frühesten und entschiedensten von allen semitischen Stämmen zum Monotheismus sich umgebildet hat. Dass das Fest eine mosaische Institution sei, lässt sich mit Sicherheit nicht erweisen; seine Wurzeln reichen aber vermutlich — denn alles positive Beweismaterial geht uns hier ab — nicht weit über die mosaische Zeit hinaus: die Thatsache, dass es auf den Ackerbau basirt ist, spricht wenigstens dafür, dass es erst

seit der Besitznahme Kanaans aufkam; denn vor dieser Epoche der Volksgeschichte war Israel kaum mehr als ein bedawinisches Hirtenvolk; erst in der Schule der eingeborenen Kanaaniter lernten sie den Pflug führen.

Wenn also die ursprüngliche Form der Mazzothfeier ein einfaches Erntebeginnfest ist, so versteht es sich von selbst, dass der Termin der Festfeier nicht genau fixirt, sondern durch den jeweiligen Stand der Ernte bedingt war; denn wenn auch die Erntezeit Jahr für Jahr ungefähr den gleichen Schritt einhielt, so war doch die Reife der Frucht in den verschiedenen Gegenden Kanaans eine sehr ungleichmässige und nahm besonders in den südlichen Jordangebieten einen rascheren Fortgang als im Norden. Die Terminbestimmung Lev. XXIII, 11 ist ganz allgemein gehalten und besagt weiter nichts, als dass die Ernte stets mit dem ersten Tage der Woche begann. Die Verordnung des siebentägigen Mazzothessens ist, wenn sie überhaupt ursprünglich, wohl auf die ungefähre Dauer der Gerstenernte berechnet.

Als ein Fest des Ackerbaues nimmt das Mazzothfest keine befremdende Stellung mehr neben dem Wochen- und Laubhüttenfest ein, sondern verhält sich zu ihnen wie Anfang zu Fortsetzung und Ende. Bei den zuletzt genannten Festen hat sich die ursprüngliche Naturbedeutung der Feier länger und entschiedener gehalten als bei dem Mazzothfeste; das Hüttenfest in Sonderheit behielt seinen ländlichen Zuschnitt bis in die späteste Zeit; und selbst heute noch besteht bei den sesshaften Völkern der wärmeren Gegenden im Oriente die uralte Sitte, nach Schluss der letzten Ernte mehrere Tage im Freien unter frisch gebauten Zelten zu verleben und grosse Dank- und Freudenfeste zu feiern (Ewald, *Altertümer*, p. 57).

Ein specifisch jüdisches Fest ist dieses Erntebeginnfest nicht. Aus Vergils *Georgicon* I, 348¹⁾ erfahren wir z. B.,

1)

— — neque ante

Falcem maturis quisquam supponat aristis,
Quam Cereri torta redimitus tempora quercu
Dat motus incompósitos et carmina dicat.

dass in Rom die Sitte bestand, vor dem Ceresfest die Sichel nicht an die Saat zu bringen, und es ist bekannt, dass der Ceres die Erstlinge der Feldfrüchte geweiht wurden (Ovid, Met. VIII, 274; X, 433).

Bevor wir aber die Entwicklung verfolgen, welche das Mazzothfest von hier aus genommen, müssen wir den Urtypus des Pesach herzustellen suchen, um dann die gemeinsame Entwicklung der zwei fast immer nebeneinander behandelten Feste zu beschreiben. Was zunächst die Etymologie des Wortes פסח betrifft, so ist diese sehr schwankend und unsicher. Das Wort wird bald vom Pesachfeste, bald von dem Pesachtier gebraucht (Ex. XII, 27 steht זבח-פסח; XXXIV, 25, דג הפסח, sonst immer nur פסח; die Verbindungen, in welchen es vorkommt, sind שחט פסח, זבח, עשה, אכל). Das Pesachgesetz Ex. XII, 1 ff. führt das Wort zurück auf das schonende Vorübergehen Jahve's an den Thüren der Israeliten in jener Nacht, in welcher er die aegyptische Erstgeburt schlug¹⁾. Diese Deutung, welcher ebensowenig Wert beizumessen ist als den unglücklichen etymologischen Versuchen der Genesis, entstand erst mit und auf Grund jener volkstümlichen Ueberlieferung von einer ersten und ursprünglichen Pesachfeier in Aegypten, wonach das Bestreichen der Pfosten und Oberschwelle der Thüren mit dem Blute des geschlachteten Tieres ein Zeichen für den nachts vorbeiziehenden Jahve sein sollte. Dieser Deutung des Wortes zufolge wäre das Pesachlamm ein Sühnopfer; sie findet indessen in demselben Gesetze noch ihre Widerlegung, indem nach der Intention dieser Verordnung das Fleisch des Pesachtieres zu einem Mahlfeste verwendet werden soll. Der Name פסח hat ohne Zweifel schon bestanden, bevor jene Deutung Ex. XII, 13 in Umlauf kam.

Eine nicht minder unwahrscheinliche und willkürliche etymologische Erklärung des Wortes gab George

1) Die LXX übersetzen das פסח Ex. XII, 13, 27 mit σκεπάω = schirmen, bedecken; Philo, de vita Mos. 169 und Origines haben τὰ διαβατήρια.

(a. a. O. p. 239), indem er aus dem Pesach ein Fest der Erinnerung an den Uebergang über das rote Meer machte (die ursprüngliche Bedeutung von פסח soll noch in dem Namen תפסח, Thapsacus erhalten sein). Baur versteht das Pesach nach dem Vorgang von Spencer und Maimonides von dem „Durchgang der Sonne in das Zeichen des Widders“; Ewald will das Wort auf einen Verbalstamm mit biliteraler Grundlage = פס zurückführen (vgl. Ztschr. f. Kunde des M. 1840, p. 424). Die Grundbedeutung dieses Stammes soll = lösen (solvere) sein und von dieser Wurzelbedeutung aus sollen sich mehrere, unter sich verwandte Bedeutungen abzweigen, wie z. B. פשע (Jes. XXVII, 4) = überspringen transilire (daher auch פשע = einer, der das Gesetz übertritt). Richtiger ist die Grundbedeutung von פסח = springen, hüpfen¹⁾ (I Reg. XVIII, 26), auch die Bedeutung „hinken“ kommt vor I Reg. XVIII, 21; פִּסֵּחַ = Lahmer, Hinkender. In Verbindung mit על bedeutet פסח vorübergehen, und von dieser Bedeutung aus war kein grosser Schritt mehr bis zu der weiteren פסח = verschonen, welche auch das bekanntere עבר teilt.

Welches ist nun der ursprüngliche Sinn und die ursprüngliche Bedeutung dieses Pesach? Darüber gehen die Meinungen weit auseinander. Aeltere Ausleger, zuletzt noch der Erlanger Hofmann (Schriftbeweis, II, 1, 270 f.) haben dem Pesach den Opfercharacter abstreiten wollen; die neueren hingegen können sich nicht darüber einigen, in welche Gattung von Opfern dasselbe einzureihen sei; so denkt Knobel an ein Brandopfer, Baur und Ewald an ein Sühnopfer, Bähr, Hupfeld und Delitzsch an ein Dankopfer. Kritischerseits hat man allerdings eine Uebereinstimmung darin erzielt, dass das Pesach in die vormo-

1) Jes. XXXI, 5 gebraucht גנוך und פסוח ganz synonym und parallel, woraus auf die Grundbedeutung von פסח = sich über etwas neigen geschlossen werden könnte (vgl. Schultz, A. T. Theologie p. 391); allein diese Bedeutung ist wahrscheinlich erst eine abgeleitete.

saische Zeit zurückweise. Wie aber sah dieses vormossaische Pesach aus? Redslob¹⁾ hält dasselbe für „ein in der Nacht vor dem Auszug der Hirten auf die Triften gefeiertes Hutfest“ und ist mit seiner abenteuerlichen Ansicht bis jetzt allein geblieben, von Bohlen²⁾ und Vatke³⁾ für das Fest des Eintritts der Sonne in das Zeichen des Widders. Nach Baur⁴⁾ weist der Umstand, dass das Fest in den Frühlingsnachtgleichen gefeiert wurde und mehrere andere Züge auf das grosse Siegesfest der Sonne hin, welches mit verschiedenen Gebräuchen in Indien, Persien, Vorderasien und Aegypten gefeiert und in veränderter Gestalt auch in den hebräischen Festcyclus aufgenommen wurde. Das eigentliche Pesachopfer soll ein neben dem Frühlingsfeste der alten Welt herlaufendes Sühnopfer darstellen, welches nur als Surrogat dessen gelten sollte, was nach der Strenge des Gesetzes am Menschen selbst geschehen musste. Allein selbst wenn das Pesach in der That ein Sühnopfer mit strengem Busscharacter wäre, so geht es doch nicht an, bei der Führung des Beweises auf die Thatsache ähnlicher oder übereinstimmender Sitten und Gebräuche anderer Völker sich zu berufen; das vergleichende Stu-

1) Die bibl. Angaben über die Stiftung der Pesachfeier in dem Hamburger Gymnasialprogramm 1856.

2) Genesis, p. 140 f.

3) Biblische Theologie, I, 492 ff.

4) Vgl. Tübinger Ztschr. f. Th. 1832, p. 40 ff. Baur geht aus von dem ägyptischen Mythos Herodot II, 42, in welchem er die Beschreibung eines thebäischen Frühlingsfestes zu erkennen glaubt. Amun, der Gott des Widders, eröffnet im Zeichen des Widders, dem ersten des Thierkreises, das ägyptische Jahr. Seinem Bilde musste Herakles zuerst von Angesicht zu Angesicht begegnen, wenn er, der Gott des sich entwickelnden Sonnenjahres, seine Bahn am Himmel aufs Neue durchlaufen sollte.“ Der Widder, dessen Bedeutung in den Mythen der alten Welt Baur mit umfassender Gelehrsamkeit darthut, soll auch die Hauptsache beim Pesachopfer und Pesachmahl sein. Vgl. dagegen George a. a. O. p. 241 u. Ewald, Zeitschr. f. Kunde des M p. 425 f. Die Baur'sche Ansicht hat übrigens neuerdings wieder E. Reuss vertreten. (Gesch. d. heiligen Schr. A. T. p. 61.)

dium der Sitten und Gebräuche lebender Völker hat ergeben, dass selbst bei auffallender Uebereinstimmung religiöser Riten bei mehreren Völkern nicht kurzweg auf historischen Verkehr geschlossen werden darf.

In ähnlicher Weise wie Baur urteilt Ewald. „Hier (bei dem Frühlingsfeste) fühlte sich der Mensch wo möglich am stärksten in jedem Jahr zu einem Reinigungs- und Versöhnungsoffer gedrungen, nicht sowohl um einzelner Vergehen wegen, deren er sich schuldig wusste, als um überhaupt bei diesem unsicheren Uebergang sich der göttlichen Gnade und Verschonung zu versichern, gleichsam damit sein Gott im neuen Jahr gnädig an ihm vorüberziehe“ (Altertümer, p. 359). Hupfeld endlich betont den priesterlichen Character des Festes, welches sich als eine Steigerung im Verhältniss zum Laubhüttenfeste darstelle und zwar als Fest der Weihe zum allgemeinen Priestertum (a. a. O. I, p. 24 f.).

Alle diese Aufstellungen sind nichts Anderes als mehr oder weniger geistreiche Versuche über den ursprünglichen Character des Festes, zum Teil willkürlich und abenteuerlich in die Luft hinausgebaut wie die Ansichten von George und Vatke, zum Teil auf einer schiefen und einseitigen Beurteilung des Quellenmaterials beruhend. Baur und Ewald haben darin Recht, dass sie auf das Erstgeburtsoffer zurückgehen, um von hier aus die Entwicklung des Pesach zu begreifen. Auch die von uns durchgeführte kritische Analyse der über das Erstgeburtsoffer handelnden Gesetze hat gezeigt, dass das Erstgeburtsoffer nur eine frühere Form des Pesach ist. Die in dem sog. Zweitafelgesetz erhaltene Festverordnung, Ex. XXXIV, 18 ff. kennt das Pesach nur in dieser Form. „Aller erster Wurf, heisst es hier, ist mein, alles männliche Vieh, der erste Wurf von Rind und Schaf (vgl. Dtr. XVI, 2); den ersten Wurf vom Esel sollst du lösen mit einem Schafe oder ihm das Genick brechen. Alle Erstgeburt deiner Söhne sollst du lösen“ (vgl. Ex. XIII, 11—16). Neben dem Mazzothfest taucht also, anfangs noch in bescheidenen

Ansätzen, ein mit diesem in der Cultgesetzgebung Ex. XIII, XXXIV u. Dtr. XV zusammen behandeltes zweites Fest auf, ein Erstgeburtsofferfest, dessen Züge auch noch in der von der Kritik fast einstimmig als sehr spät ausgegebenen Relation Ex. XII, 1 ff. zu erkennen sind. In V. 27 dieses Kapitels wird erzählt, dass Jahve die ägyptische Erstgeburt schlug, weil Pharao den Hebräern verbot, ihrem Gotte ein Fest zu feiern. Das Fest, welches die Hebräer feiern wollten, konnte kein andres sein als ein Erstgeburtsofferfest; denn nur auf Grund dieser Annahme erklärt es sich, dass Jahve, dem durch den Starrsinn des Aegypters der ihm gebührende Tribut der Erstlinge von den Herden Israels verweigert wird, von den Aegyptern die menschliche Erstgeburt nimmt.

Das Pesach als Fest der Darbringung der tierischen Erstgeburten läuft ganz parallel mit dem Mazzothfest, dem Feste der Darbringung der Erntepartien. Bei jenem ist die tributäre Abgabe von den Erzeugnissen der Viehzucht, bei diesem des Ackerbaus die Hauptsache. Die ersten Erzeugnisse des ehelichen Lebens haben mit dem Pesachfeste gar nichts zu thun; und wenn in einer bestimmten Schichte der Gesetzgebung auch die Darbringung der erstgeborenen Kinder verlangt wird, so hat sich uns diese scheinbar strenge Forderung als eine nachträgliche Erweiterung des ursprünglich bloß auf die tierischen Erstgeburten bezogenen Gesetzes erwiesen, als eine spätere Generalisirung der Bestimmungen Ex. XXXIV, 19, 20, welche schliesslich doch auf einen Ersatz durch andere Tieropfer hinausläuft. Die Früchte des Landes also durfte der Hebräer nicht ohne die Weihe der Religion geniessen (Ex. XXIII, 19); in gleicher Weise machte er von den Erzeugnissen der Herde, den Rindern und Schafen erst Gebrauch, nachdem er durch die Weihung der Erstlinge den heiligen Willen des Gesetzes erfüllt. Deutr. XV, 19 gebietet darum Jahve: Alles Erstgeborene, was dir geboren wird unter deinen Rindern und Schafen, das Männliche sollst du Jahve heiligen, deinem Gott. Du sollst nicht arbeiten mit dem Erstgeborenen

deines Rindes und sollst nicht scheeren das Erstgeborene deiner Schafe; vor Jahve, deinem Gott sollst du es essen Jahr für Jahr, an dem Orte, welchen Jahve erwählen wird, du und dein Haus.“ (Vgl. Deutr. XVI, 2.)

Dieses Erstgeburtsoffer trägt also keineswegs einen strengen Busscharacter, wie die meisten Ausleger annehmen¹⁾, sondern läuft vielmehr auf ein frohes Mahlfest der Familie, auf ein häusliches Opferfest hinaus. Nicht die Furcht des Todes, nicht das Bewusstsein der Schuld, das den Menschen nötigt, sich unter Gott zu beugen, gebietet das Opfer der Erstgeburt, sondern die heilige Pflicht der Dankbarkeit gegen den Erhalter der Herden. Die Grundbedeutung des Festes liegt nicht in dem Gegensatz eines alten und neuen Zustandes, in dem Austritt aus der alten schuldbeladenen Zeit und dem Eintritt in eine neue, den Menschen aufs Neue der Gottheit heiligende und Weihende Zeit (Baur, a. a. O. p. 72), sondern vielmehr in dem natürlichen Bewusstsein zinspflichtiger Abhängigkeit von der Gottheit. Mit der Schlachtung des Tieres war der religiösen Pflicht Genüge geschehen; vielleicht auch fand das Blut des geschlachteten Tieres in den ältesten Zeiten rituelle Verwendung. Möglich, dass in dem sagenhaften Berichte Ex. XII, 7, 11—13 noch ein Kern geschichtlicher Wahrheit steckt. Noch heute besteht bei den Bedawinen die Sitte, bei der Einweihung eines neuen Hauses die Thüren und die Vorderseite desselben mit dem Blute des bei dem Einweihungsoffer geschlachteten Bockes zu besprengen (Dillmann, a. a. O. p. 105). Auch das Bestreichen der Thürpfosten und Oberschwelle des Hauses mit dem Blute des geschlachteten Pesachtieres könnte ein uralter religiöser Ritus sein, mit welchem angedeutet werden sollte, dass die Darbringung des jährlichen Tributes bereits erfolgt und dadurch der ganze Besitz des Hauses an Schafen und Rindern auch für die bereits begonnene Jahres-

1) Dass das Pesach kein Sühnopfer ist, geht auch daraus hervor, dass das Fleisch des geschlachteten Tieres zum Essen bestimmt war.

periode dem Schutze und Schirm der Gottheit unterstellt sei. Mit dem Fleisch des Pesachtieres wird ein Familienmahl veranstaltet, an welchem, wenn die genügende Anzahl Festfeiernder in einem Hause nicht vorhanden ist, auch die Nachbarhäuser teilnehmen können. Das Fleisch wurde, wie heutigen Tages noch bei den Nomaden, am Feuer gebraten. Das Mahl vereinigt die Glieder einer Familie an dem gemeinsamen Herde, wo sie sich ihrer Zusammengehörigkeit einerseits, andererseits des ihnen im Kreise des Familienlebens zufließenden Segens bewusst werden. Jedes Haus ist Opferstätte, jeder Hausvater Priester, jedes Glied der Familie Festteilnehmer.

Die eigentlichen Pesachgesetze mit Ausnahme von Dtr. XVI, 1 ff. fordern nur die Darbringung eines Pesachlammes. Der Deuteronomiker spricht von Schafen und Rindern und das ist auch das Ursprüngliche. Dass das Opfermaterial allmählig auf das Pesachlamm eingeschränkt wurde, liegt in der Entwicklung des Festes begründet, das bald aufhörte, in dem naiven Sinne zu wurzeln, der sein Schöpfer war, und seinem eigenen Wesen entfremdet wurde.

Was das Alter des Festes betrifft, so folgt aus der bisher entwickelten Ansicht, dass das Pesach eine uralte Institution ist, welche selbst bis in die frühesten Zeiten hinabreichen kann, als die Hebräer noch nicht zu einem ackerbautreibenden Kulturvolk sich entwickelt hatten. Die Darbringung der Erstlinge von den Erzeugnissen der Viehzucht ist keine blosse Konsequenz aus der Darbringung der Ernteaparchen (Wellhausen), keine Ergänzung des vegetabilischen Tributes, was etwa daraus geschlossen werden könnte, dass in der älteren, jahvistischen Ueberlieferung das Mazzothfest prävalirt. Da indessen das nomadisirende Hirtenleben bei den Israeliten jedenfalls ursprünglicher war als das landsässige Leben und der damit verbundene Ackerbau, so sind auch die Erstgeburtsoffer, die Aparchen der Viehzucht, älter und ursprünglicher als die Darbringung der Ernteerstlinge. Der Grund für die geringere Betonung des Pesach in der älteren Schichte der

Gesetzesüberlieferung ist aber darin zu suchen, dass das Mazzothfest mit grösserer Entschiedenheit und Energie sich entwickelte als das Pesach. Das legt auch die Natur der Sache sehr nahe; denn die Ernteaparchen können wegen der verhältnissmässig grösseren Regelmässigkeit in der periodischen Wiederkehr der Erntezeiten auch regelmässiger dargebracht werden als der Wurf der Rinder und der Schafe. Eine feste Terminbestimmung für die Darbringung der Erstlinge von den Erzeugnissen der Viehzucht war ganz und gar unmöglich; darum ist auch in den älteren Festen der Monat Abib ganz allgemein als Zeit der Festfeier bezeichnet¹⁾, sowohl des Pesach- als des Mazzothfestes. Aehrenmonat (אֲבִיב) heisst er, weil in ihm die ersten Aehren reif wurden (die LXX übersetzen sehr bezeichnend μὴν τῶν νέων). Eine genauere Bestimmung der Termine für Pesach und Mazzothfest ward erst möglich, nachdem die Feste ihre Naturfarbe verloren und ihre Naturbedeutung mit der historischen Motivierung vertauscht hatten.

Wann aber trat dieser Fall wirklich ein? Beachtenswert ist in erster Linie, dass schon in der jahvistischen Tradition von der Darbringung einer Erstlingsgarbe als einem Elemente des Mazzothfestes keine Rede mehr ist. Das einzige constitutive Element der Festfeier ist das siebentägige Essen der Mazzoth, auf welche der gottesdienstliche Character, welcher früher an der Darbringung der Erstlingsgarbe hing, übertragen ist. Die Mazzoth sind nicht mehr, was sie waren, aus frischem Getraide rasch und kunstlos gebackene Notbrote, die im frohen Kreis der Schnitter und Schnitterinnen als erste Gabe des neuen Erntejahres dankbar genossen wurden; sie sind viel mehr geworden, ein heiliger Festbrauch; haben aber auch viel verloren, ihre ursprüngliche Bedeutung. Es ist ganz natürlich, dass, sobald die Hebräer anfangen, feste

1) Hitzig (Geschichte des Volkes Israel, I, p. 73) will die Zeitbestimmung Ex. XIII, 4 von dem Neumond des Abib verstehen. Vgl. dagegen Bertheau, die sieben Gruppen, p. 59 ff.

Städte zu bauen, sobald sie sich von der Scholle loslösten und nicht mehr gewohnt waren, hinter dem Pflug nachzugehen, die wahre Bedeutung der Riten des ganz und gar auf den Ackerbau gegründeten Mazzothfestes nach und nach unverständlich wurde. Der Ritus der Darbringung der Erstlingsgarbe verschwindet spurlos; und dass er verschwindet, beweist deutlich genug, dass das Fest seinen Zusammenhang mit der Ernte schon eingebüsst hat. Was die Mazzoth betrifft, so kommt besonders in Betracht, dass sie der Deuteronomiker (XVI, 4) לחם עניי nennt. So lange die Gerste und die daraus bereiteten Nahrungsmittel zum täglichen Brod gehörten¹⁾, hatte der Genuss der Mazzoth nichts Aussergewöhnliches an sich. Nachdem aber der Waizen den Gebrauch der Gerste ersetzt hatte und die Gerstenspeisen nur noch von den Armen genossen wurden und als Viehfutter galten²⁾, machte es sich ganz natürlich, dass die Gerstenbrote als ein לחם עניי angesehen werden konnten; der Gebrauch der Mazzoth beschränkt sich auf das Fest und die Opfer und wird zu einem dem Feste eigentümlichen Ritus. Das Ungesäuerte, was von dem gährenden Ferment noch nicht versetzt ist, gilt als rein. In sieben Tagen soll nichts Gesäuertes gegessen werden, nichts Gesäuertes im ganzen Hause zu finden sein. Das Haus soll sieben Tage lang ein reiner Tempel wahren Gottesdienstes sein.

Wenn eine so tiefgreifende Veränderung in der Bedeutung des Festrituals, eine geistige Umdeutung der aus der Natur freiwüchsig herausgewachsenen Formen stattfunden hat, so musste auch ein lokaler Wechsel mit dieser Umwandlung der ganzen Bedeutung des Festes verbunden sein. Nach Ex. XXXIV, 26 haben wir ein Recht zu schliessen, dass das Mazzothfest, welches als ein Erntefest anfänglich an dem Orte der Ernte selbst gefeiert wurde, von der Stätte der ursprünglichen Festfeier getrennt und

1) I Sam. XVII, 17; II Sam. XVII, 28; Ruth II, 14.

2) I Reg. IV, 28; Josephus, Antiqq. V, 6, 4: μάζαν ἐδόκει κριθίνην ὑπ' εὐτελείας ἀνθρώποις ἄβρωτον; Plinius XVIII, 7.

an den verschiedenen gottesdienstlichen Stätten im Lande umher gefeiert wurde.

Es handelte sich nunmehr darum, das Fest, welches aus dem Boden, auf dem es hervorgewachsen, mit allen seinen Wurzeln ausgegraben war, in einen neuen und tieferen Grund einzugraben; es handelte sich darum, eine neue Grundlage für das Fest zu schaffen, nachdem die alte zu schwach geworden war, den erweiterten und vertieften Bau zu tragen; und diese Grundlage wurde geschaffen durch die Motivirung des Festes mit dem Auszug aus Aegypten. Es war Moses gewesen, der religiöse Genius Altisraels, welcher die grundlegende Neugestaltung der althebräischen Religion und mit ihr des ganzen Volkstums übernommen hatte; diese Neuschöpfung der mosaischen Religion war in ihren Grundzügen eine rein nationale, gegründet auf den Boden der schöpferischen Geschichtsthaten Jahve's. Jahve steht im Mittelpunkt der mosaischen Religion und der ganze Cultus in Beziehung zu ihm. Moses knüpfte allerdings an die überlieferten Formen der väterlichen Religion an; die volkstümliche Naturreligion prägte er um zur sittlichen Jahvereligion; den altheiligen Formen gab er einen höheren religiösen Wert, indem er den ganzen Cultus in Beziehung zu Jahve, dem Nationalgotte, setzte. Durch diese Neugestaltung der alten Volksreligion hatte Moses auch der historischen Motivirung des Mazzothfestes vorgearbeitet. War das Fest einmal auf Jahve bezogen, dessen Heilsthaten Israel seine Volksexistenz verdankte, so konnte es nicht mehr schwer halten, dem seiner Beziehung zur Natur sich entschlagenden Feste ein nationalgeschichtliches Ereigniss als Grundlage unterzuschieben. Die Zeit des Moses und Josua war reich genug an Ereignissen von nationalgeschichtlicher Bedeutung, welche verdienten, der Erinnerung des Volkes auf ewige Zeiten hinaus erhalten zu bleiben. Und es war das Zeichen eines verständigen Sinnes, wie Ewald bemerkt, dass man für diese volksgeschichtlichen Ereignisse keine besonderen Festtage schuf, welche ausserdem die Harmonie des schönen Festbaues gestört hätten, sondern mit

jenen verschmolz. Auf diese Weise wird das Mazzothfest zu einem Feste der Erinnerung an den Auszug aus Aegypten. Auffallend ist es, dass auch das Pesach, welches bis auf den Deuteronomiker ein reines Familienopfer geblieben zu sein scheint, dieselbe geschichtliche Grundlage beansprucht wie das Fest der Mazzoth. Der Grund dafür ist darin zu suchen, dass die beiden Feste, die ursprünglich als selbständige haggim nebeneinander bestanden, wegen ihres gleichgearteten Characters frühzeitig mit einander verbunden wurden, so dass die geschichtliche Motivirung, wie im Deuteronomium, beiden zugleich zukam. Waren sie doch auch beide aus demselben naiven Sinn herausgewachsen, waren sie doch beide durch Qualität der Opfergaben sowohl als die gleiche Bedeutung und den gleichen naturwüchsigen fröhlichen Character der Festfeier innig mit einander verwandt!

Den Auszug aus Aegypten als geschichtliche Grundlage für die Feste zu wählen, lag sehr nahe. Die Ausführung aus Aegypten und die Besitznahme von Kanaan sind gleichbedeutend. Das Mazzothfest, welches auf der Voraussetzung des ansässigen Lebens in Kanaan ruht, weist also unmittelbar auf jene nationale Grossthat, die Ausführung aus Aegypten zurück und in Deutr. XXVI, 1 ff. lesen wir, dass man die Erstlinge von den Erträgen des Landes, wo Milch und Honig fliesst, an den Altar Jahve's bringen solle, der Israel dieses fruchtbare Stück Erde zu Lehen gegeben. Man feiert also das Mazzothfest zur Erinnerung an die Befreiung aus dem Drucke der ägyptischen Knechtschaft und an die damit zusammenhängende Belehnung mit Kanaan.

Sehr zu Statten kam dieser geschichtlichen Erklärung die Bedeutung, welche der Ritus des Mazzothessens bereits in der jahvistischen Ueberlieferung gewonnen hat. Erzählte sich doch der Volksmund, dass die Israeliten bei der fluchtähnlichen Eile des Auszuges den Brodteig in ihren Schüsseln ungesäuert mit nach Sukkoth nehmen mussten. Die Mazzoth aber, die keinesfalls mehr bloss aus frischem Getraide bereitet werden, galten schon lange

als לחם עני und so konnte dieser Ritus durch die geschichtliche Interpretation ohne Schwierigkeit aus jener Zeit des Auszuges und der Flucht heraus erklärt werden.

Das Pesach auf der andern Seite, das Fest der Darbringung der Erstgeburten, liess sich noch leichter an die Auszugsgeschichte anknüpfen; in der geschichtlichen Erinnerung des Volkes stand als eines der wichtigsten Momente die Tötung der ägyptischen und Verschonung der hebräischen Erstgeburt fest. Man erzählte sich von dem Würengel, der an den Häusern Israels vorbeiging und die ägyptische Erstgeburt schlug. Der Tod derselben bedeutete für Israel Leben und Freiheit. Von jener Zeit datirte die Volksexistenz des vorher geknechteten Israel. Um diese denkwürdige That der Befreiung, auf die Erinnerung der Nachwelt als ein unvergängliches Gut zu vererben, genügte es nicht, sie in die toten Blätter der Annalen einzutragen, sondern ein nationales Fest musste die Erinnerung an den Befreiungskrieg Israels in alljährlich wiederkehrender Festfeier lebendig erhalten.

Die geschichtliche Motivirung der Feste, jedenfalls das Werk eines längeren, aber sicher fortschreitenden Processes, setzt eine tiefere und grundsätzlichere Religiösität voraus als die älteren Gesetze Lev. XXIII, 9 ff. Ex. XIII, 11 ff. und verweist auf eine Zeit, da das Band zwischen Natur und Cultus zerschnitten und der religiös-sittliche Gedanke in den Mittelpunkt des Cultus getreten ist, diesen vertiefend und vergeistigend, eine Zeit, da die einfachen Formen der Gottesverehrung und des Opfers, der reine Ausdruck volkstümlicher Lust, wie sie aus den Erntefesten so frisch und rein hervorklingt, die Naturfreude und sinnlich gefärbte Feier der Feste einer tieferen Frömmigkeit, einer höheren religiösen Anschauung Platz gemacht hatte. Die altheiligen Symbole sind entweder ganz verschwunden, wie bei unseren Festen die Darbringung der Erstlingsgarbe, oder einer geistigen Ausdeutung unterworfen. Wie aus dem Schmerz und dem Tod der Muschel die Perle entsteht, so erstehen aus den alten Formen junge Feste.

Die alten Festriten erhalten unter dem Einfluss der

historisirenden Erklärung eine symbolische Bedeutung. Der Sauerteig, den man vor Beginn des Festes entfernen soll, ist das Bild der ägyptischen Corruption. Ungesäuerte Brode gelten jetzt als heilige Brode, welche das vom Sauerteig Aegyptens gereinigte, d. h. der sittlichen Verderbniss Aegyptens entnommene Volk essen soll in den Tagen, welche es seinem Gott zum Gedächtniss seiner gnädigen Errettung heiligte. Das Fest wird zu einer heiligen Feier des Lebensanfanges, der Wiedergeburt des ganzen Volkes. Bedeutungsvolle Gedanken knüpfen sich an das Ritual, wie sie auch der Apostel Paulus I Cor. V, 7 ausgesprochen hat. Die Feste fallen in den Abib, in den Frühlingsmonat, unseren April. In diesem Monat ging einstens auch ein Frühling auf über dem frohlockenden Israel, in seinem Gefolge war Freiheit und Volksglück. Und jedes Jahr, wann der Frühling übers Land kommt, wird die Erinnerung an jene Zeit wach, mit welcher Israel in sein Frühlingsleben eintrat.

Der grösste und folgenreichste Umschwung in der Geschichte dieser Feste vollzog sich aber mit dem Hervortreten des deuteronomischen Gesetzes. Der Deuteronomiker proklamirt die Einheit des Cultus und verwirklicht so ein Ideal der jahrhundertjährigen prophetischen Predigt. Nur in Jerusalem, in der Metropole des kultischen Lebens darf geopfert und dürfen Feste gefeiert werden; die Berechtigung der Festfeier ist einzig und allein an das königliche Heiligtum in Jerusalem gebunden. Dass diese Einschränkung des Opferdienstes auf die einzig legitime Opferstätte in Jerusalem von den tiefgreifendsten Folgen für die Entwicklung unserer Feste war, lässt sich leicht begreifen und sehr erklärlich ist die geschichtliche Notiz II. Reg. XXIII, 9: Es war kein solches Pesach gehalten worden seit den Zeiten der Richter, die über Israel richteten, die ganze Zeit der Könige Israel und Judas hindurch.

Vor Josia war also keine den Anforderungen des deuteronomischen Gesetzes völlig entsprechende Festfeier gehalten worden. Keineswegs ist aus dieser Angabe zu folgern, dass das Pesach vor Josia überhaupt nicht gefeiert

worden sei; denn wenn die grossen Propheten in Israel und Juda im achten Jahrhundert von den heiligen Festzeiten wie von altbekannten Dingen reden und wenn sie die Siegeslieder, gesungen in der Festnacht des Pesach, nur als einen Hinweis auf zukünftige Siegesfreude ansehen (Schultz, A. T. Theologie, p. 144), so geht daraus hervor, dass die grossen Feste der Gesetzbücher in diesen Zeiten wohl gefeiert wurden, aber in grösserer Einfachheit und Ursprünglichkeit. Der Deuteronomiker aber hebt das ganze geschichtliche Leben, welches unsere Feste hinter sich haben, mit einem Male auf, indem er die Legitimität der Festfeier selbst des Pesach, das bisher stets in der Stille des Hauses gehalten worden war, an das centrale Heiligtum in Jerusalem bindet, wo das Institut der Priester und Leviten sich bildet. Centralisation, sagt Wellhausen gar treffend (Gesch. Isr. p. 106) ist mit Generalisirung und Fixirung gleichbedeutend. Die Einzelopfer schliessen sich nunmehr zusammen zu einem uniformen Gesamtopfer der ganzen Gemeinde. Am vierzehnten Abib wallfahren die Pilger nach Jerusalem, um am Abend das Pesachlamm zu schlachten, das sie dort für Geld kaufen können. Am Morgen des fünfzehnten kehren sie zurück in die jerusalemischen Herbergen und am siebenten Tag ist die Asereth, die Festversammlung. Ein besonderer Nachdruck ruht also auf der Feier des Pesachabends und letzten Tages der Mazzoth. Warum der siebente Tag der Festfeier besonders hervorgehoben wird (vgl. Ex. XIII, 6), lässt sich leicht einsehen. Wenn der Anfang der Ernte, wie wir annahmen, stets auf einen Sonntag (ממחרת השבת) fiel, so war der siebente Tag der Mazzoth immer ein Sabbath und dieser hob sich an und für sich, und weil er den Abschluss der ersten Ernte bedeutete, von den andern Festtagen besonders ab. Unter dem Hag (Ex. XIII, 6) ist nichts anderes zu verstehen als eine Art Festwallfahrt zu den gewohnten gottesdienstlichen Stätten; die deuteronomische Asereth aber bedeutet die Versammlung im souveränen Heiligtum zu Jerusalem.

Einen Schritt über das Deuteronomium hinaus thun

die Festgesetze der priesterlichen Schrift. Schon der Deuteronomiker hatte durch die Anordnung einer panegyrischen Feier des Pesach in der Hauptstadt, durch die Zusammenlegung der Privatopfer zu einem Gesamtopfer alles, was noch auf die ursprüngliche Form der Festfeier deutete, aufgehoben. Allerdings hat sich das Fest, welches beim Deuteronomiker Pesach heisst, den Character einer fröhlichen Feier noch gewahrt und noch scheint die frohe Opfermahlzeit (V. 7) einen wichtigen Teil der Festfeier auszumachen. Das wird nun in der priesterlichen Festgesetzgebung alles anders (Num. XXVIII, 16; Ex. c. XII, 1 ff.). Was zunächst das eigentliche Pesach betrifft, so hat es den Character eines frohen Mahlopfers, das ein Erlebniss der einzelnen Familien gewesen war, hier vollständig verloren; seitdem der Schwerpunkt der Festfeier auf der Gleichförmigkeit und Gemeinsamkeit der Opferdarbringungen lag, und das Fest ein Erlebniss des ganzen Volkes geworden war, hatte dieses keinen Raum mehr für das Familienopfer. Das Pesach, welches schon durch die deuteronomische Reform ein gutes Stück seiner Individualität eingebüsst hat, schrumpft jetzt zu einem blossen Schlachtfest, oder wie es Wellhausen nennt, solitären Generalkirchenopfer zusammen. Dieses Pesachopfer aber besteht nicht mehr, wie noch im Deuteronomium, aus Rindern und Schafen, sondern der Name פסח findet bloss noch auf das Pesachlamm Anwendung. Die Abgaben von den Erzeugnissen des Ackerbaues und der Viehzucht, welche im Deuteronomium mit den Festen noch zusammenfallen, Deutr. XV, 19 ff., XVI, 16, sind hier getrennt. Jene gehören den Leviten (Num. XVIII, 13 ff.); die Feste haben damit nichts mehr zu thun.

An das Pesachopfer selbst knüpft sich ein ausführliches Ritual. Schon am zehnten des Monats wird das Pesachtier ausgewählt (Ex. XII, 3) und erst am Abend des vierzehnten geschlachtet. Der Befehl, das Tier schon am zehnten auszuwählen, ist nicht in der Zweckmässigkeit einer solchen Anordnung begründet, sondern in der Bedeutung des zehnten Monatstages als des Schlusses der

ersten Dekade des Monates, wie auch im Islam der zehnte Monatstag eine gewisse Heiligkeit hat (Dillmann a. a. O. p. 103). Die Qualitäten des Pesachlammes sind genau bestimmt: es soll ein einjähriges, fehlloses, männliches Lamm sein. Fehlerfrei soll es sein wie die Opfertiere überhaupt Lev. XXII, 17 ff.; einjährig (בֶּן-שָׁנָה) wie hie und da auch über Brandopfertiere bestimmt wird; männlichen Geschlechts, wie die Brandopfertiere überhaupt Lev. I, 3, 10. Das Lamm soll ganz mit Kopf, Beinen und Eingeweiden am Feuer gebraten werden (Ex. XII, 8 f.). Von dem Pesachfleisch selbst soll nichts bis zum andern Morgen übrig bleiben. In Anschlag kommen auch die Bestimmungen Ex. XII, 43 ff., wonach kein Fremder an der Feier teilnehmen darf, so lange er nicht beschnitten ist, so dass die Beschneidung als unerlässliche Bedingung für die Teilnahme an der Festfeier gilt.

Es liegt offen zu Tag, dass das Pesach in der priesterlichen Gesetzgebung als Sakrament erscheint. Die fröhliche Opfermahlzeit hat sich zu einem heiligen Bundesmahle umgestaltet. Unverletzt soll das Tier zerlegt werden, ein Bild der Einheit des Volkes, (Bähr, Symbolik d. mosaischen Cultus II, p. 518). Wenn Ex. XII, 7 die Verwendung des Blutes besonders betont wird, so ergibt sich daraus, dass diesem sühnende und Weihende Kraft zugeschrieben wird (vgl. Lev. XIV, 25; Ex. XXIX, 20; XXIV, 8). Das Mahl selbst stellt die Grossthat der Erlösung sinnbildlich dar. Und wie die Erlösung sich auf das ganze Volk erstreckt, so sollen sich die Festfeiernden insgesamt als Glieder einer heiligen Volksgenossenschaft fühlen, welche auf die göttlichen Erlösungsthaten sich gründet. Weil dieses Pesach ein eigentliches Mysterium darstellt, in welchem die Erlösungsthat Jahve's immer wieder von neuem genossen wird, so können auch nur die Glieder der heiligen Volksgemeinde daran teilnehmen; die Beschneidung aber ist das Symbol der Bundesgemeinschaft. Weil levitische Unreinheit von der Teilnahme an der Festfeier ausschliesst, ist eine Nachfeier für dieselbe Zeit im nächsten Monat angesetzt, Num. IX, 6 ff.

Auch das Mazzothfest, welches die priesterliche Gesetzgebung beschreibt, ist von dem deuteronomischen wesentlich verschieden und die hier gegebenen Festvorschriften gehen weit über die billigeren Forderungen der früheren Festgesetze hinaus. Nicht das siebentägige Essen der Mazzoth allein gehört zu dem Feste, sondern jeder Tag der Festwoche ist durch besondere Festopfer ausgezeichnet. Ausser dem täglichen Morgenopfer sollen an jedem der sieben Festtage zwei junge Stiere, ein Widder und sieben jährige Lämmer geschlachtet und zum Schlusse noch ein Ziegenbock als Sündopfer dargebracht werden (vgl. Ez. XLV, 22 ff.). Der erste und der siebente Tag der Festfeier gelten als heilige Ruhetage, an denen keine Arbeit verrichtet werden darf; sie sind zugleich die Tage, an welchen die *מקרא-קודש*, die heilige Festversammlung in Jerusalem stattfindet; diese Mikra kodesch ist keine Festwallfahrt nach Jerusalem, sondern eine gottesdienstliche Versammlung Aller am heiligen Orte befindlichen Festteilnehmer. Die Verordnung der Mikra kodesch lässt den Fortschritt der Legislation, welcher sich von Ex. XIII, 6 über Deutr. XVI, 8 zu Ex. XII, 16 f. und Num. XXVIII, 17 ff. bewegt, ganz deutlich erkennen. Das Fest hat sich nunmehr endgiltig konsolidirt; der letzte Pulsschlag des ursprünglichen Lebens zittert nur noch schwach in dem Ritus des Mazzothessens nach, welcher durch die Loslösung des Festes von seiner natürlichen Grundlage eine höhere geistige Bedeutung gewonnen hat. Je weiter sich das Fest von seinem Ursprungspunkt entfernt, desto mehr verliert es von der ursprünglichen Eigenart und naturwüchsigen Einfachheit; aus einem einfachen Erntefeste hat es sich zu einem grossen Volksfeste entwickelt; der innere Fortschritt des an dem Feste hängenden religiösen Gedankens bedingt die Veränderung und symbolische Deutung der rituellen Formen. Seitdem die Feier des Festes an das königliche Heiligtum in Jerusalem gebunden war, organisirten sich die grossen Festversammlungen und entwickelte sich das Fest, der Vergangenheit ganz vergessend, in einseitiger Weise zu einem grossen siebentägigen Schlachtopferfest (Num. XXVIII, 16 ff.).

Die genaue Fixirung der Festtermine war schon durch die deuteronomische Centralisation des Gottesdienstes nothwendig geworden; der deuteronomische Gesetzgeber nennt zwar nur im Allgemeinen die Festwoche, allein der grundlegende gesetzgeberische Gedanke, die Vereinigung aller Privatopfer zu dem im königlichen Heiligtum in Jerusalem darzubringenden Gesamtopfer setzt unter allen Umständen eine genaue Regelung der Festtermine voraus, wie sie auch in den der priesterlichen Schrift angehörigen Gesetzesabschnitten durchgeführt ist. Auf den Abend des vierzehnten Nisan fällt das Pesach; das Mazzothfest dauert vom fünfzehnten bis zum Abend des einundzwanzigsten Nisan, also sieben volle Tage (Ex. XII, 18). Indem der dem fünfzehnten vorangehende Abend der Pesachfeier durchweg als der vierzehnte bezeichnet wird, hat sich die Feier des Doppelfestes, welche im Deuteronomium noch eine siebentägige war, auf acht Tage ausgedehnt.

In dieser Gestalt, zu welcher sich die Feste im Laufe der Zeiten ausgebildet haben, finden wir sie auch noch bei Josephus (*Antiqq.* II, 14, 6; 15, 1; III, 10, 5; *de bello Jud.* V, 3, 1; VI, 9, 3). Nicht minder wichtig ist das Zeugniß Philo's (*De vita Mosis* p. 686), der über das Pesach berichtet, dass es von allen Opfern eine Ausnahme darin mache, dass es vom Volke dargebracht werde. Das Pesach ist also immerhin noch ein Fest des Volkes geblieben, um so mehr als grosse volksgeschichtliche Erinnerungen sich daran knüpften.

Zuletzt bleibt uns noch die Frage zu beantworten, in welche Zeit das in den einschlägigen Abschnitten der priesterlichen Gesetzgebung beschriebene Pesach verweise. Die Beantwortung dieser Frage hängt natürlich von der Beurteilung des Alters der priesterlichen Gesetzgebung überhaupt ab, und so lange die Frage nach der vorexilischen oder nachexilischen Abfassung derselben nicht als spruchreif gelten kann, wäre es voreilig und unbedachtsam gehandelt, wenn wir über das Alter der fraglichen Pesachgesetze und des darin beschriebenen Pesach ein abschliessendes Wort sagen wollten. Man hat indessen versucht, unter Berufung auf jenen

in der Pesachverordnung Ex. XII wahrscheinlich interpolierten V. 2 einen sicheren Anhaltspunkt für die Beurteilung der Altersverhältnisse der priesterlichen Pesachgesetze zu gewinnen. George (a. a. O. p. 91 f.) findet in diesem Vers den Versuch eines nachexilischen Gesetzgebers, welcher den Anfangspunkt des kirchlichen Jahres (Nisan) im Gegensatz zum herrschenden bürgerlichen Jahre fixiren wollte; und Wellhausen hat im Anschluss an George die Behauptung aufgestellt, dass die Israeliten die Rechnung nach der Frühlingsära erst im Exile von den Babyloniern gelernt und die Bezeichnung der Monate mit Ordnungszahlen eingeführt hätten (a. a. O. p. 111). Dillmann (Kommentar zu Ex. und Lev. p. 102) hält dem entgegen, dass damals bloß die Benennung der Monate mit den babylonischen Namen aufkam und die Benennung derselben mit Zahlen bei der priesterlichen Rechnung nach Mondjahren unvermeidlich gewesen. Wann die Israeliten ihr Jahr begannen, ob im Frühling oder im Herbst ist eine noch unerledigte Streitfrage. Früher hielt man die Rechnung nach dem Frühlingsanfang als die ältere; bald gewann eine mehr vermittelnde Vorstellung Raum, welche beide Rechnungen von jeher neben einander herlaufen und die Israeliten nach einem kirchlichen und einem bürgerlichen Jahre rechnen liess. Grosse Bedeutung legt man übrigens der Notiz Ex. XXIII, 16 bei, wonach das Wochenfest am Ausgang des Jahres (בִּצְאת הַשָּׁנָה) gefeiert werden solle, eine Wendung, welche der Verfasser des Zweitafelgesetzes Ex. XXXIV, 22 mit תְּקִיפת הַשָּׁנָה wiedergibt. Bedeutet dieser Ausdruck, dass das Herbstfest in den Ausgang des Jahres fällt, so ist damit, weil das zu Ende gehende und neu beginnende Jahr sich berühren, implicite auch ein Anhaltspunkt für die Bestimmung des Jahresanfangs gegeben. Darnach ist zu vermuten, dass die Hebräer den Jahresanfang ursprünglich nach dem Herbst rechneten, der Zeit der Ernte und zugleich auch der Aussaat. Sie kannten also anfänglich nur eine ökonomische Jahresperiode, das landwirtschaftliche Jahr. Für den alten Festkalender aber ist es durchaus gleichgültig, ob der Jah-

resanfang in den Frühling oder in den Herbst fällt. Waren doch die Feste von dem Stand der Ernte, von Klima und geographischer Lage abhängig und konnten sich nicht nach der grossen Wende der Jahre richten! Aus den wenigen im alten Testament zerstreuten Andeutungen Ex. XXIII, 16; XXXIV, 22 (vgl. Lev. XXV, 22; Jes. XXXVII, 30 u. a. St.) geht übrigens hervor, dass, wie gesagt, der officiële Kalender älterer Zeit auf der Herbstära ruht. Die Einheimsung der Früchte einerseits und die frische Aussaat andererseits bezeichneten die beiden Punkte, zwischen welche der Anfang des neuen Jahres hineinfiel. Diese Art und Weise der Bestimmung des Jahresanfanges teilten die alten Hebräer mit anderen Völkern des Orients. Von Herbst zu Herbst rechneten auch die Tyrier, Askaloniten und Gazäer (vgl. Ideler, Hdbch. der Chronologie I, p. 431, 435, 438 ff.), während wieder andere semitische Völkerschaften wie die Chaldäer, Assyrier die Frühlingsära hatten. Dillmann vermutet, dass die letztere Jahresrechnung von Urzeiten her wenigstens neben der anderen üblich gewesen und dass in dem oben angeführten Verse (Ex. c. XII, 2) entweder gegenüber einem principlosen Schwanken zwischen den beiden Rechnungsarten oder gegenüber der ausschliesslichen Herrschaft der Herbstära der Frühlingsmonat als erster des Jahres bezeichnet werde (a. a. O. p. 102). Allerdings liegt in dem Tone dieses Verses der Gegensatz gegen eine andere, vielleicht ältere Sitte der Jahresrechnung ausgesprochen; in der jahvistischen Ueberlieferung und noch im Deuteronomium wird der Festmonat auch durchgängig als Aehrenmonat bezeichnet, während er bei dem priesterlichen Gesetzgeber immer „der erste“ heisst. Dass aber diese Bezeichnung der Monate nach den Ordnungszahlen erst im Exile aufgekommen sei, kann aus den alttestamentlichen Zeugnissen ebensowenig erwiesen werden wie die Annahme einer von Urzeiten her geltenden doppelten Jahresrechnung. Wir müssen auf diese wie auf so manche andere unge löste Frage der alttestamentlichen Kritik mit einem verschämten, aber ehrlichen non liquet antworten.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

by



Müller, Johannes

Kritischer Versuch über den Ursprung und die geschichtliche Entwicklung
des Pesach- und Mazzothfestes (nach den pentateuchischen Quellen) ; ein
Beitrag zur hebräisch-jüdischen Archäologie

Bonn 1883

Exeg. 774 fr

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604567-7